Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/laction1893essai00blon

Edward V. Stevens, Jr.

L'ACTION
(1893)

AVERTISSEMENT DES ÉDITEURS

Cette réimpression de L'Action (1893) *est faite sur l'initiative et sous les auspices de l'association des « Amis de Maurice Blondel ». Son but est de rendre au public un ouvrage depuis longtemps introuvable, et indispensable pour connaître le point de départ d'une grande pensée.*

L'auteur avait préparé une importante documentation relative à cet ouvrage et marquant le développement de sa doctrine. Cette documentation est contenue dans le premier fascicule des Études blondéliennes *qui va paraître aux Presses Universitaires de France.*

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

LES PREMIERS ÉCRITS DE

MAURICE BLONDEL

L'ACTION

(1893)

ESSAI D'UNE CRITIQUE DE LA VIE
ET D'UNE SCIENCE DE LA PRATIQUE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, Paris

1950

B
2430
B583
A27
1950

DÉPOT LÉGAL
2e édition .. .. .. 3e trimestre 1950

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT
by *Presses Universitaires de France*, 1950

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE
UNE ÉDITION DE LUXE
COMPORTANT CINQ EXEMPLAIRES
SUR PAPIER HOLLANDE VAN GELDER,
MARQUÉS DE A A E,
ET TRENTE EXEMPLAIRES SUR VÉLIN PUR
FIL LAFUMA, DES PAPETERIES NAVARRE,
NUMÉROTÉS DE 1 A 30.

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ACTION

ESSAI D'UNE CRITIQUE DE LA VIE

ET D'UNE SCIENCE DE LA PRATIQUE

PAR

MAURICE BLONDEL

Ancien élève de l'École normale supérieure
Agrégé de philosophie
Docteur ès lettres

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893

A MONSIEUR

LÉON OLLÉ-LAPRUNE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

HOMMAGE

DE RECONNAISSANCE, DE DÉVOUEMENT

ET DE RESPECT

INTRODUCTION

Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis. Cette apparence d'être qui s'agite en moi, ces actions légères et fugitives d'une ombre, j'entends dire qu'elles portent en elles une responsabilité éternellement lourde, et que, même au prix du sang, je ne puis acheter le néant parce que pour moi il n'est plus : je serais donc condamné à la vie, condamné à la mort, condamné à l'éternité ! Comment et de quel droit, si je ne l'ai ni su ni voulu?

J'en aurai le cœur net. S'il y a quelque chose à voir, j'ai besoin de le voir. J'apprendrai peut-être si, oui ou non, ce fantôme que je suis à moi-même, avec cet univers que je porte dans mon regard, avec la science et sa magie, avec l'étrange rêve de la conscience, a quelque solidité. Je découvrirai sans doute ce qui se cache dans mes actes, en ce dernier fond où, sans moi, malgré moi, je subis l'être et je m'y attache. Je saurai si du présent et de l'avenir j'ai une connaissance et une volonté suffisantes pour n'y jamais sentir de tyrannie, quels qu'ils soient.

Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier l'*action* : la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses œuvres, pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir.

I

A consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie, est un fait, le plus général et le plus constant de tous, l'expression en moi du déterminisme universel; elle se produit même sans moi. Plus qu'un fait, c'est une nécessité, que nulle doctrine ne nie puisque cette négation exigerait un suprême effort, que nul homme n'évite puisque le suicide est encore un acte; elle se produit même malgré moi. Plus qu'une nécessité, l'action m'apparaît souvent comme une obligation; il faut qu'elle se produise par moi, même alors qu'elle exige de moi un choix douloureux, un sacrifice, une mort : non seulement j'y use ma vie corporelle, mais j'y meurtris toujours des affections et des désirs qui réclameraient tout, chacun pour soi. On ne marche, on n'apprend, on ne s'enrichit qu'en se fermant toutes les voies sauf une, et qu'en s'appauvrissant de tout ce qu'on eût pu savoir et gagner autrement : y a-t-il plus subtil regret que celui de l'adolescent obligé, pour entrer dans la vie, de borner sa curiosité comme par des œillères? Chaque détermination retranche une infinité d'actes possibles. A cette mortification naturelle personne n'échappe.

Aurai-je du moins la ressource de m'arrêter? non, il faut marcher; de suspendre ma décision pour ne renoncer à

rien? non, il faut s'engager sous peine de tout perdre; il faut se compromettre. Je n'ai pas le droit d'attendre ou je n'ai plus le pouvoir de choisir. Si je n'agis pas de mon propre mouvement, il y a quelque chose en moi ou hors de moi qui agit sans moi; et ce qui agit sans moi agit d'ordinaire contre moi. La paix est une défaite; l'action ne souffre pas plus de délai que la mort. Tête, cœur et bras, il faut donc que je les donne de bon gré, ou on me les prend. Si je refuse mon libre dévouement, je tombe en esclavage; personne ne se passe d'idoles : dévots, les plus libertins. Un préjugé d'école ou de parti, un mot d'ordre, une convenance mondaine, une volupté, c'en est assez pour que tout repos soit perdu, toute liberté sacrifiée; et voilà pour quoi souvent l'on vit et pour quoi l'on meurt!

Me restera-t-il l'espoir de me conduire, si je le veux, en pleine lumière et de me gouverner par mes seules idées? Non. La pratique, qui ne tolère aucun retard, ne comporte jamais une entière clarté; l'analyse complète n'en est pas possible à une pensée finie. Toute règle de vie qui serait uniquement fondée sur une théorie philosophique et des principes abstraits serait téméraire : je ne puis différer d'agir jusqu'à ce que l'évidence ait paru, et toute évidence qui brille à l'esprit est partielle. Une pure connaissance ne suffit jamais à nous mouvoir parce qu'elle ne nous saisit pas tout entiers : en tout acte, il y a un acte de foi.

Pourrai-je à tout le moins accomplir ce que j'ai résolu, quoi que ce soit, comme je l'ai résolu? Non. Il y a toujours entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais une disproportion inexplicable et déconcertante. Mes décisions vont souvent au delà de mes pensées, et mes actes, au delà de mes intentions. Tantôt je ne fais pas tout ce que je veux; tantôt je fais, presque à mon insu, ce que je ne veux pas. Et ces actions que je n'ai pas complètement prévues, que je n'ai pas entièrement ordonnées, dès qu'elles sont accomplies,

pèsent sur toute ma vie et agissent sur moi, semble-t-il, plus que je n'ai agi sur elles. Je me trouve comme leur prisonnier; elles se retournent parfois contre moi, ainsi qu'un fils insoumis en face de son père. Elles ont fixé le passé, elles entament l'avenir.

Impossibilité de m'abstenir et de me réserver, incapacité de me satisfaire, de me suffire et de m'affranchir, c'est ce que me révèle un premier regard sur ma condition. Qu'il y ait contrainte et pour ainsi dire oppression dans ma vie, ce n'est donc pas chimère ou jeu de dialectique, c'est brutalité de l'expérience quotidienne. Au principe de mes actes, dans l'emploi et après l'exercice de ce que je nomme ma liberté, il me semble sentir tout le poids de la nécessité. Rien n'y échappe en moi : si je tente de me dérober aux initiatives décisives, je suis asservi pour n'avoir pas agi; si je vais de l'avant, je suis assujetti à ce que j'ai fait. Dans la pratique, nul n'esquive le problème de la pratique; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inévitablement.

C'est cette nécessité même qu'il faut justifier. Et qu'est-ce que la justifier, sinon montrer qu'elle est conforme à la plus intime aspiration de l'homme? Car je n'ai conscience de ma servitude qu'en concevant, qu'en souhaitant un affranchissement complet. Les termes du problème sont donc nettement opposés. D'un côté, tout ce qui domine et opprime la volonté; de l'autre, la volonté de tout dominer ou de tout pouvoir ratifier : car il n'y a point d'être où il n'y a que de la contrainte. Comment donc résoudre le conflit? des deux termes du problème, quel est celui dont il faut partir comme de l'inconnue? est-ce la bonne volonté qui fera crédit, comme si elle pariait pour une chose certaine et infinie, sans pouvoir connaître, avant la fin, qu'en paraissant tout y sacrifier elle n'a vraiment rien donné pour l'acquérir? faut-il au contraire ne considérer d'abord que ce qui est inévitable et

forcé, en se refusant à toute concession, en repoussant tout ce qui peut être repoussé, pour voir, avec la nécessité de la science, où cette nécessité de l'action nous conduit enfin, sauf à montrer simplement au nom même du déterminisme que la bonne volonté a raison?

La première voie s'impose et peut suffire à tous. C'est la voie pratique. Il est nécessaire de la définir d'abord, ne fût-ce que pour réserver la part de ceux, les plus nombreux et souvent les meilleurs, qui ne peuvent qu'agir sans discuter l'action. Personne d'ailleurs, on va le montrer, n'est dispensé d'entrer dans cette route directe. Mais comment une autre méthode devient légitime pour confirmer la première et pour devancer les révélations finales de la vie, comment elle est nécessaire à la solution scientifique du problème, c'est ce qu'il sera bon de prouver : l'objet de ce travail, ce doit être cette science même de la pratique.

II

Avant de discuter les exigences de la vie, pour les discuter même il faut s'y être soumis déjà. Est-ce que ce premier contrôle peut suffire à les justifier, et réussira-t-on, sans aucun effort de pensée, par la seule expérience, pour tous également, à découvrir la solution certaine qui absoudra la vie de toute tyrannie et satisfera les consciences?

Je suis et j'agis, même malgré moi; et je me vois tenu, semble-t-il, de répondre pour tout ce que je suis et ce que je fais. A cette contrainte que je ne puis supprimer, je souscrirai donc sans rébellion parce que cette docilité effective est la seule méthode directe de vérification : quelque apparente résistance que j'y oppose, rien, en fait, ne saurait me dispenser d'y obéir. Je n'ai donc d'autre ressource que de faire crédit; toute tentative d'insubordination, ne me déro-

bant point à la nécessité de l'action, serait une inconséquence aussi contraire à la science qu'à la conscience. On ne le dira jamais assez : nulle difficulté de fait, nul doute spéculatif ne peut légitimement soustraire qui que ce soit à cette méthode pratique que je suis forcé et résolu à appliquer d'abord.

On me demande tête et cœur et bras : me voici prêt; expérimentons. L'action est une nécessité; j'agirai. L'action m'apparaît souvent comme une obligation; j'obéirai. Tant pis, si c'est une illusion, un préjugé héréditaire, un reste d'éducation chrétienne : j'ai besoin d'une vérification personnelle, et je vérifierai coûte que coûte. Nul autre ne peut faire ce contrôle en mon lieu et place; c'est de moi et de mon tout qu'il s'agit; c'est moi et mon tout que je mets dans l'expérience. On n'a que soi; et les vraies preuves, les vraies certitudes sont celles qui ne se communiquent pas. On vit seul comme on meurt seul; les autres n'y font rien.

« Mais s'il est impossible de tenter l'essai par procuration, ne suffirait-il pas de le faire en projet, par une vue de l'esprit? » Plaisantes gens que tous ces théoriciens de la pratique qui observent, déduisent, discutent, légifèrent sur ce qu'ils ne font pas. Le chimiste ne prétend pas fabriquer de l'eau sans hydrogène ni oxygène. Je ne prétendrai pas me connaître et m'éprouver, acquérir la certitude ni apprécier la destinée de l'homme, sans livrer au creuset tout l'homme que je porte en moi. C'est un laboratoire vivant que cet organisme de chair, d'appétits, de désirs, de pensées dont je sens perpétuellement l'obscur travail : voilà où doit se faire d'abord ma science de la vie. Artificielles d'ordinaire, étroites, maigres, toutes les déductions des moralistes sur les faits les plus pleins, sur les mœurs et la vie sociale. Agissons, et laissons là leur alchimie.

« Mais il y a doute, obscurité, difficulté. » Tant pis encore; il faut marcher quand même, pour savoir à quoi s'en tenir.

Le vrai reproche qu'on adresse à la conscience, ce n'est point de ne pas assez parler, c'est de trop exiger. A chaque pas, d'ailleurs, suffit sa place; et c'est assez d'une lueur, d'un appel confus pour que j'aille là où je pressens quelque chose de ce que je cherche, un sentiment de plénitude, une clarté sur le rôle que j'ai à jouer, une confirmation de ma conscience. On ne s'arrête pas en pleine nuit en plein champ : prétextant les ténèbres dont les nécessités et les obligations pratiques me semblent enveloppées pour ne leur faire aucun crédit ni aucun sacrifice, je manquerais à ma méthode, et au lieu de m'excuser je me condamnerais si j'osais blâmer ce que cette obscurité recèle ou m'en couvrir témérairement pour déserter l'expérience. — Le savant est contraint, lui aussi, de payer souvent d'audace et de risquer la matière peut-être précieuse qu'il a en mains; il ne sait pas d'avance ce qu'il cherche, et il le cherche pourtant; c'est en devançant les faits qu'il les rejoint et les découvre; ce qu'il trouve, il ne le prévoyait pas toujours, il ne se l'explique jamais entièrement, parce qu'il ne visite pas, en leur dernière profondeur, les ateliers de la nature. — Cette matière précieuse qu'il me faut exposer, c'est moi, puisque je ne puis faire la science de l'homme, sans l'homme. Il y a sans cesse, dans la vie, des expérimentations toutes préparées, des hypothèses, des traditions, des préceptes, des devoirs que nous n'avons plus qu'à vérifier : l'action est cette méthode de précision, cette épreuve de laboratoire, où, sans jamais comprendre le détail des opérations, je reçois la réponse certaine à laquelle aucun artifice de dialectique ne supplée. Là est la compétence : peu importe si elle s'achète cher.

« Mais encore n'y a-t-il pas équivoque et inconséquence dans ce règlement de vie? s'il faut toujours opter entre plusieurs partis, pourquoi sacrifier ceci à cela; n'a-t-on pas le droit, presque le devoir, de tout expérimenter? » Non; il n'y a ni ambiguïté ni inconséquence quand, fidèle à la générosité

de l'entreprise et préférant à l'orgueil de penser la bonté de vivre, l'on se dévoue sans marchander à la conscience et à son simple témoignage. L'expérimentation morale, comme toute autre, doit être une méthode d'analyse et de synthèse : le sacrifice est cette analyse réelle qui, mortifiant les appétits trop impérieux et trop connus de tous, met en évidence une volonté supérieure qui n'est qu'en leur résistant : il n'appauvrit pas, il développe et complète la personne humaine. Ceux-là se plaignent-ils qui ont fait l'essai de l'héroïsme? Voudrait-on que la vie fût toujours bonne aux méchants? c'est alors qu'elle serait mauvaise, si elle leur restait douce, aplanie, savoureuse, et s'il faisait aussi clair dans l'égarement que sur la droite route. Ce n'est pas d'une satisfaction spéculative, c'est d'un contrôle empirique qu'il s'agit. Si j'ai déjà la solution, je serais inexcusable de la perdre en attendant de la comprendre; ce serait la fuir pour l'atteindre. La curiosité de l'esprit ne supprime pas les nécessités pratiques sous prétexte de les étudier; et, pour penser, je ne suis pas dispensé de vivre; il me faut au moins l'abri d'une morale provisoire, parce que l'obligation d'agir est d'un autre ordre que le besoin de connaître. Toute dérogation aux dictées de la conscience est fondée sur un préjugé spéculatif, et toute critique de la vie, qui s'appuie sur une expérience incomplète, est d'une radicale incompétence. Ce n'est pas un mince trait de lumière qui suffit à illuminer l'immensité de la pratique; ce qu'on voit ne détruit pas ce qu'on ne voit point; et tant qu'on n'a pu encore relier parfaitement l'action à la pensée ni la conscience à la science, tous, ignorants ou philosophes, n'ont qu'à demeurer, comme des enfants, dociles, naïvement dociles à l'empirisme du devoir.

Ainsi, en l'absence de toute discussion théorique, comme aussi au cours de toute investigation spéculative sur l'action, une méthode directe et toute pratique de vérification s'offre à moi : ce moyen unique de juger des contraintes de la vie, et

d'apprécier les exigences de la conscience, c'est de me prêter simplement à tout ce que la conscience et la vie exigent de moi. De cette façon seulement, je maintiendrai l'accord entre la nécessité qui me force à agir et le mouvement de ma volonté propre; de cette façon seulement, je saurai si, en fin de compte, je puis ratifier, par un aveu définitif de ma libre raison, cette nécessité préalable, et si tout ce qui m'avait paru obscur, despotique, mauvais, je le trouve clair et bon. Donc, à la condition de ne point quitter cette voie droite de la pratique qu'on n'abandonnerait que par une inconséquence, la pratique même contient une méthode complète et prépare sans doute une solution valable du problème qu'elle impose à tout homme.

Comprend-on quelle est cette méthode d'expérience directe, et a-t-on le courage de l'appliquer? Veut-on payer la compétence morale au prix de tout ce qu'on a et de tout ce qu'on est? Sinon, point de jugement recevable. Pour que la vie fût condamnée, il faudrait que, expérience faite de ce qu'elle offre de plus pénible, elle laissât regretter tous les sacrifices et tous les efforts qu'on a faits pour la rendre bonne : en est-il ainsi? Et si l'on n'a pas tenté l'épreuve, est-on admis à se plaindre?

III

Oui, il faut recueillir ces plaintes. Il est possible que la voie droite aboutisse là où nulle autre ne mène, il est possible qu'on soit coupable de la quitter : mais si on l'a quittée, mais si l'on n'y est pas entré, mais si l'on y tombe, est-ce qu'on ne compte plus? la science doit être large comme la charité et ne point ignorer même ce que la morale réprouve. Malgré la suffisance de la pratique, une autre méthode, destinée peut-être à éclairer et à justifier la première, mais toute

différente d'elle, devient légitime et même nécessaire. Pour quelles raisons? Voici quelques-unes des principales.

Nul, sans doute, n'est tenu de discuter avec sa conscience, de marchander sa soumission et de spéculer sur la pratique. Mais qui donc échappe à la curiosité de l'esprit, qui n'a douté de la bonté de sa tâche et ne s'est demandé jamais pourquoi il fait ce qu'il fait? Quand les traditions sont rompues, comme elles le sont; quand la règle des mœurs est entamée presque sur tous les points; quand, par une étrange corruption de la nature, l'attrait de ce que la conscience populaire nomme le mal exerce sur tous une sorte de fascination, est-il possible d'agir toujours avec l'heureuse et courageuse simplicité que n'arrête aucune incertitude et que ne rebute aucun sacrifice? Non; si la méthode des simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi. Cette apologie ne saurait être que le suprême effort de la spéculation, en prouvant la suprématie de l'action.

Est-ce que d'ailleurs, même quand on n'hésite pas sur ce ce qu'il y a à faire, on fait toujours ce qu'on sait et ce qu'on veut? Et si de continuelles défaillances gâtent l'expérience de la vie, si la première sincérité est perdue, s'il se dresse devant la route l'irréparable passé d'un acte, ne faudra-t-il pas recourir à une voie indirecte? et la réflexion, provoquée par l'obstacle même, n'est-elle pas nécessaire, comme une lumière, pour retrouver la route égarée? Née souvent d'une curiosité orgueilleuse ou sensuelle, la présence du mal, dans la conscience la plus naïve, y produit à son tour un besoin de discussion et de science. Ce complément ou ce supplément de la spontanéité morale, il faut donc le chercher dans des idées aussi scientifiques que possible.

Mais qu'on prenne garde; rien de plus périlleux et de moins scientifique que de se gouverner, dans la pratique, par des idées incomplètes. L'action ne saurait être partielle ou provisoire comme peut l'être la connaissance. Donc,

quand on a commencé à discuter les principes de la conduite humaine, on ne doit pas tenir compte de l'examen tant que l'examen n'est pas achevé, parce qu'il faut quelque chose de principal, de central, de total pour éclairer et régler les actes. Or, s'il est vrai que personne n'est obligé de spéculer sur la pratique, il n'y a pourtant presque personne qui n'ait *ses idées* sur la vie et ne se croie autorisé à les appliquer : aussi est-il essentiel de pousser cet examen jusqu'au terme, puisque, au terme seulement, l'autorité que la spéculation usurpe souvent sur l'action deviendra légitime.

C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle sera totale, parce que toute manière de penser et de vivre délibérément implique une solution complète du problème de l'existence; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle déterminera pour tous une solution unique à l'exclusion de toute autre. Car il ne faut pas que *mes* raisons, si elles sont scientifiques, aient plus de valeur pour moi que pour autrui, ni qu'elles laissent place à d'autres conclusions que les miennes. C'est en cela encore que la méthode directe de vérification pratique a besoin d'être complétée; il reste à le montrer.

Tout personnels et incommunicables, les enseignements de l'expérimentation morale ne valent en effet que pour celui seul qui les suscite en soi. Il a pu sans doute apprendre où l'on acquiert la vraie clarté de l'âme et fonder en lui-même une certitude intime qui dépasse, à son sens, toute autre assurance. Mais ce qu'il sait parce qu'il le fait, il ne peut le révéler aux autres qui ne le font pas : aux yeux étrangers, ce n'est qu'opinion, croyance, ou foi; pour lui-même *sa* science n'a point le caractère universel, impersonnel et impérieux de *la* science. Or il est bon que chacun pour soi puisse justifier aussi pleinement que possible, contre les sophismes de la passion, les raisons de sa conduite; il est bon que chacun puisse transmettre et démontrer à tous la solution qu'il sait

certaine du problème imposé à tous ; il est bon que, si notre vie doit nous juger avec une souveraine rigueur, nous puissions déjà, si nous le voulons, la juger avec une suffisante clarté.

Pourquoi il est légitime et il devient même nécessaire de poser le problème spéculatif de la pratique, c'est donc manifeste. Comment il se pose, il faut maintenant le rechercher.

IV

De quelle façon, dans l'étude de la réalité, les méthodes vraiment scientifiques procèdent-elles? Elles excluent toutes les fausses explications d'un fait, toutes les coïncidences fortuites, toutes les circonstances accessoires pour mettre l'esprit en face des conditions nécessaires et suffisantes, et le contraindre à affirmer la loi : c'est cette voie indirecte qui seule est celle de la science, parce que, partant du doute et éliminant systématiquement toute chance d'erreur et toute cause d'illusion, elle ferme toutes les issues sauf une : dès lors la vérité s'impose, elle est démontrée.

Or il n'y aura, à proprement parler, science de l'action, qu'autant qu'on réussira à transporter dans la critique de la vie ce que cette méthode indirecte a d'essentiel. Car il ne faut pas feindre les hommes autres qu'ils ne sont pour la plupart, surtout les hommes de pensée : ils ne font guère qu'à leur tête, c'est-à-dire qu'ils aiment à choisir et à savoir où ils vont; et, pour le savoir sûrement, ils battront même les faux chemins. Sans investigation complète, point de démonstration concluante et contraignante. Si, dans les sciences de la nature, l'esprit ne se rend que devant une impossibilité de douter, à plus forte raison, dans le monde de ses passions, de ses souffrances et de ses combats intimes, l'homme tient bon et reste où il est, tant qu'il n'est pas délogé de la position,

quelle qu'elle soit, où l'amour-propre, à défaut d'autre intérêt, le retient : qu'on ne demande à personne de faire le premier pas. La science n'a rien à concéder.

Ce serait faire le premier pas et le pas décisif que d'accepter, fût-ce à titre d'essai ou de simple postulat, l'obligation morale ou même la nécessité naturelle d'agir : c'est cette contrainte, ce sont ces exigences pratiques qui sont en question, et qu'il faut justifier aux yeux les moins indulgents et par l'effort de ceux mêmes qui s'y dérobent de tout leur pouvoir. Du moment où je pose le problème théorique de l'action et où je prétends en découvrir la solution scientifique, je n'admets plus, au moins provisoirement et à ce point de vue différent, la valeur d'aucune solution pratique. Les mots usuels de bien, de mal, de devoir, de culpabilité que j'avais employés sont, dès cet instant, dénués de sens, jusqu'à ce que, s'il y a lieu, je puisse leur restituer leur plénitude. En face de la nécessité même qui, à parler le langage des apparences, me force à être et à agir, je me refuse à ratifier, dans l'ordre de la pensée, ce que, dans l'ordre de l'action, je me suis résolu à pratiquer. Et, puisqu'il faut d'abord éliminer toutes les fausses manières d'être et d'agir, au lieu de ne voir que la voie droite, j'explorerai toutes celles qui s'en écartent le plus.

Ma situation est donc bien nette. D'une part, en action, complète et absolue soumission aux dictées de la conscience, et docilité immédiate; ma morale provisoire, c'est toute la morale, sans qu'aucune objection d'ordre intellectuel ou sensible m'autorise à rompre ce pacte avec le devoir. D'autre part, dans le domaine scientifique, complète et absolue indépendance; non pas, comme on l'entend d'ordinaire, l'affranchissement immédiat de la vie entière à l'égard de toute vérité régulatrice, de tout joug moral, de toute foi positive : ce serait tirer la conclusion avant d'avoir justifié les prémisses, et laisser la pensée usurper une autorité prématurée, au

moment même où l'on en reconnaît l'incompétence. Quel que soit le résultat scientifique de l'examen commencé, il faut qu'au terme seulement il rejoigne et éclaire la discipline pratique de la vie. L'indépendance nécessaire à la science de l'action, voici donc comment il faut l'entendre : cette recherche même va mieux manifester l'importance foncière et l'originalité unique du problème.

De quoi s'agit-il en effet? de savoir si en dépit des évidentes contraintes qui nous oppriment, si à travers les obscurités où il nous faut marcher, si jusqu'aux profondeurs de la vie inconsciente d'où émerge le mystère de l'action comme une énigme dont le mot sera peut-être terrible, si dans tous les égarements de l'esprit et du cœur il subsiste, malgré tout, le germe d'une science et le principe d'une intime révélation, telle que rien n'apparaîtra d'arbitraire ou d'inexpliqué dans la destinée de chacun, telle qu'il y aura consentement définitif de l'homme à son sort quel qu'il soit, telle enfin que cette clarté révélatrice des consciences ne changera pas dans leur fond ceux mêmes qu'elle accablera comme par surprise. A la racine des plus impertinentes négations ou des plus folles extravagances de la volonté, il faut donc rechercher s'il n'y a pas un mouvement initial qui persiste toujours, qu'on aime et qu'on veut, même quand on le renie ou quand on en abuse. C'est en chacun qu'il est nécessaire de trouver le principe du jugement à porter sur chacun. Et l'indépendance de l'esprit devient indispensable en cette recherche, non seulement parce qu'il importe, sans parti pris d'aucune sorte, d'admettre d'abord toute l'infinie diversité des consciences humaines, mais surtout parce qu'en chacune, sous les sophismes ignorés et les défaillances inavouées, il faut retrouver la primitive aspiration, afin de les conduire toutes, en pleine sincérité, jusqu'au terme de leur élan volontaire. Ainsi, au lieu de partir d'un point unique d'où rayonnerait la doctrine particulière à un seul

esprit, il est nécessaire de se placer aux extrémités des rayons les plus divergents afin de ressaisir, au centre même, la vérité essentielle à toute conscience et le mouvement commun à toute volonté.

Abordant la science de l'action, il n'y a donc rien que je puisse tenir pour accordé, rien ni des faits, ni des principes, ni des devoirs; c'est à me retirer tout appui précaire que je viens de travailler. Qu'on ne prétende point, comme Descartes par un artifice qui sent l'école tout sérieux qu'il est, extraire du doute et de l'illusion la réalité même de l'être; car je ne sens point de consistance dans cette réalité du rêve, elle est vide et reste hors de moi. Qu'on ne me parle point, avec Pascal, de jouer croix ou pile sur le néant et l'éternité; car parier ce serait déjà ratifier l'alternative. Qu'on ne fasse pas, après Kant, surgir je ne sais de quelle nuit je ne sais quel Impératif catégorique; car je le traiterais en suspect et en intrus. Il faut, au contraire, accueillir toutes les négations qui s'entre-détruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes; dans toutes les erreurs, comme si elles étaient sincères; dans toutes les passions, comme si elles avaient la générosité dont elles se vantent; dans tous les systèmes philosophiques, comme si chacun étreignait l'infinie vérité qu'il pense accaparer. Il faut, prenant en soi toutes les consciences, se faire le complice intime de tous, afin de voir s'ils portent en eux leur justification ou leur condamnation : qu'ils soient leurs propres arbitres; qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche et la plus intérieure; qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir et sans le faire.

Ainsi, pour que le problème de l'action soit posé scientifiquement, il faut qu'on n'ait ni postulat moral, ni donnée intellectuelle à accepter. Ce n'est donc pas *une* question particulière, une question comme une autre qui s'offre à

nous. C'est *la* question, celle sans laquelle il n'y en a point d'autre. Elle est si première que toute concession préalable serait une pétition de principe. De même que tout fait contient sa loi entière, de même toute conscience recèle le secret et la loi de la vie : point d'hypothèse à faire; on ne peut supposer ni que le problème soit résolu, ni même qu'il soit imposé ou simplement posé. Il doit suffire de laisser la volonté et l'action se déployer en chacun, afin que se révèle la plus intime orientation des cœurs, jusqu'à l'accord ou à la contradiction finale du mouvement primitif avec le terme où il aboutit. La difficulté, c'est de n'introduire rien d'extérieur ni d'artificiel dans ce drame profond de la vie; c'est de redresser, s'il y a lieu de le faire, la raison et la volonté par la raison et la volonté même; c'est, par un progrès méthodique, de faire produire aux erreurs, aux négations et aux défaillances de toute nature, la vérité latente dont les âmes vivent et dont peut-être elles peuvent mourir pour l'éternité.

V

Ainsi tout est mis en question, même de savoir s'il y a une question. Le ressort de toute l'investigation doit donc être fourni par l'investigation même; et le mouvement de la pensée se soutiendra de lui-même sans aucun artifice extérieur. Ce rouage interne quel est-il? Le voici. Car d'avance il est bon, non pour la valeur, mais pour la clarté de l'exposition, d'indiquer la pensée motrice, et, mettant en cause, avec le prix de la vie, la réalité même de l'être, de marquer le nœud commun de la science, de la morale et de la métaphysique. Entre elles, il n'y a point de contradictions, parce que-là où l'on a vu des réalités incompatibles il n'y a encore que des phénomènes hétérogènes et solidaires. Et si l'on s'est embarrassé d'inextricables difficultés où il n'y en a pas,

c'est faute d'avoir su reconnaître l'unique question où elle est. Il s'agit du tout de l'homme ; ce n'est donc pas dans la pensée seule qu'on doit le chercher. C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie.

Si je ne suis pas ce que je veux être, ce que je veux, non des lèvres, non en désir ou en projet, mais de tout mon cœur, par toutes mes forces, dans mes actes, je ne suis pas. Au fond de mon être, il y a un vouloir et un amour de l'être, ou bien il n'y a rien. Cette nécessité qui m'était apparue comme une contrainte tyrannique, cette obligation qui semblait d'abord despotique, il faut qu'en dernière analyse je voie qu'elles manifestent et exercent l'action profonde de ma volonté ; sinon, elles me détruiraient. La nature entière des choses et la chaîne des nécessités qui pèsent sur ma vie n'est que la série des moyens que je dois vouloir, que je veux en effet pour accomplir ma destinée. L'être involontaire et contraint ne serait plus l'être : tant il est vrai que le dernier mot de tout, c'est la bonté ; et qu'être, c'est vouloir et aimer. Le pessimisme s'est arrêté trop tôt dans la philosophie de la volonté : car, en dépit de la douleur et du désespoir, nous aurons encore raison d'avouer la vérité et l'excellence de l'être si nous le voulons de nous-mêmes en toute sincérité et en toute spontanéité ; pour souffrir d'être, pour haïr *mon être*, il faut que j'avoue et que j'aime *l'être* : le mal et la haine ne sont qu'en devenant un hommage à l'amour.

Aussi, quelque apparente disproportion qu'il y ait entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais ; quelque redoutables que puissent être les conséquences de mes actes ; même si, capable de me perdre, mais non de m'échapper à moi-même, je suis, jusqu'au point où il serait meilleur pour moi de n'être pas, il faut que toujours, pour être, je veuille être, dussé-je porter en moi la douloureuse contradiction de ce que je veux et de ce que je suis. Rien d'arbitraire ni de tyran-

nique en ma destinée ; car la moindre pression extérieure suffirait à dénuer l'être de tout prix, de toute beauté, de toute consistance. Je n'ai rien que je n'aie reçu ; et pourtant il faut en même temps que tout surgisse de moi, même l'être que j'ai reçu et qui me semble imposé ; il faut, quoi que je fasse et quoi que je subisse, que je sanctionne cet être et que je l'engendre pour ainsi dire à nouveau par une adhésion personnelle, sans que jamais ma plus sincère liberté le désavoue. C'est cette volonté, la plus intime et la plus libre, qu'il importe de retrouver en toutes mes démarches, et de porter enfin jusqu'à son parfait achèvement : le tout est d'égaler le mouvement réfléchi au mouvement spontané de mon vouloir. Or c'est dans l'action que se détermine ce rapport ou d'égalité ou de discordance. Aussi importe-t-il souverainement d'étudier l'action ; car elle manifeste à la fois la double volonté de l'homme ; elle construit en lui, comme un monde qui est son œuvre originale et qui doit contenir l'explication complète de son histoire, toute sa destinée.

Le dernier effort de l'art, c'est de faire faire aux hommes ce qu'ils veulent, comme de leur faire connaître ce qu'ils savent. Là est l'ambition de ce travail. Non pas qu'on y puisse violer les obscurités tutélaires qui assurent le désintéressement de l'amour et le mérite du bien. Mais, s'il y a un salut, il ne saurait être attaché à la savante solution d'un problème ténébreux, ni refusé à la persévérance d'une rigoureuse recherche : il ne peut être que clairement offert à tous. Cette clarté, il faut la porter à ceux qui s'en sont détournés, peut-être à leur insu, dans la nuit qu'ils se font à eux-mêmes, une nuit où la pleine révélation de leur obscur état ne les changera plus s'ils ne contribuent d'abord à se changer volontairement. La seule supposition qu'on ne fera point d'abord, c'est de croire qu'ils s'égarent, le sachant et le voulant, qu'ils refusent la lumière en sentant qu'elle les enveloppe, et qu'ils maudissent l'être en avouant sa bonté.

Et pourtant il faudra peut-être en venir à cet excès même, puisqu'il n'y a rien, dans toutes les attitudes possibles de la volonté ni dans toutes les illusions de la conscience, qui ne doive rentrer dans la science de l'action : fictions et absurdités si l'on veut, mais absurdités réelles. Il y a dans l'illusoire, dans l'imaginaire et le faux même, une réalité, quelque chose de vivant et de substantiel qui prend corps dans les actes humains, une création dont nulle philosophie n'a tenu un compte suffisant. Combien il importe de recueillir, d'unir et d'achever, comme des membres périssants par leurs divisions, tant d'aspirations éparses, afin d'édifier, à travers l'infinité des erreurs et par elles, l'universelle vérité, celle qui vit dans le secret de toute conscience et dont aucun homme ne se déprend jamais.

Mais qu'on oublie maintenant cette vue anticipée de la route à suivre. Qu'on s'abandonne sans arrière-pensée et sans défiance, justement parce qu'aucun parti n'est pris, ni aucun acte de confiance demandé. Même ce point de départ « il n'y a rien » ne saurait être admis, parce que ce serait encore une donnée extérieure et comme une concession arbitraire et assujettissante. Le déblaiement est complet.

L'ACTION

PREMIÈRE PARTIE

Y A-T-IL UN PROBLÈME DE L'ACTION ?

CHAPITRE I

COMMENT ON PRÉTEND QUE LE PROBLÈME MORAL N'EXISTE PAS

Il n'y a problèmes plus insolubles que ceux qui n'existent pas. Serait-ce le cas du problème de l'action, et le plus sûr moyen de le trancher, le seul, n'est-il pas de le supprimer? Est-ce que pour alléger les consciences et pour rendre à la vie sa grâce, sa légèreté et sa gaieté, il ne serait pas bon de décharger les actes humains de leur sérieux incompréhensible et de leur mystérieuse réalité? La question de notre destinée est effrayante, douloureuse même, quand on a la naïveté d'y croire, et d'y chercher une réponse quelle qu'elle soit, épicurienne, bouddhique ou chrétienne : il faut ne point la poser du tout.

Il est vrai que ce n'est pas aussi simple qu'on l'imagine d'abord; car l'abstention ou la négation est encore une solution; et il y a longtemps que les esprits déliés ont reconnu la duperie de la pensée neutre ou libre. — Se prononcer pour ou contre, c'est également se laisser prendre dans l'engrenage et y être dévoré tout entier. Peu importe ce qu'on est, ce qu'on pense et ce qu'on fait, si l'on est, si l'on pense et si l'on agit; on n'a pas fait évanouir l'illusion pesante : il y a toujours un sujet devant un objet;

l'idole a pu changer, mais le culte, mais l'adorateur restent. — Éviter de se prononcer, en croyant qu'on y peut parvenir, autre illusion des vues courtes : il faut en effet compter avec cette contrainte qui, l'expérience en est faite, nous force perpétuellement à l'action. Nul espoir de s'en affranchir, même en luttant contre elle, même par l'inertie; car dans l'ascétisme plus que dans les violences de la passion, il se dépense une prodigieuse énergie; et l'activité profite de tous les oublis et des abdications aussi bien que de tous les efforts tentés pour la réduire. L'inaction est un difficile métier : *otium!* qu'il y faut de délicatesse et d'habileté; et peut-on même y réussir jamais entièrement!

Y aura-t-il vraiment une sagesse assez fine pour démêler les subtilités de la nature, et pour lui céder en apparence, puisqu'il faut céder, tout en se libérant de ses artificieux mensonges?

Être dupe sans savoir qu'on l'est, c'est le ridicule malheur des convaincus, des passionnés, des barbares. Mais être dupe en sachant qu'on l'est, en se prêtant à l'illusion, en jouissant de tout comme d'une vaine et amusante farce; agir, comme c'est nécessaire, mais en tuant l'action par la sécheresse de la science, et la science par la fécondité du rêve, sans jamais se contenter même de l'ombre d'une ombre; s'anéantir savamment et délicieusement, ne sera-ce point le salut connu et possédé des meilleurs et des plus avisés, les seuls qui auront le droit de dire qu'ils ont résolu le grand problème, parce qu'ils auront vu qu'il n'y en a pas?

Le charmant tour de force et l'utile tactique! il est bon d'y regarder de près et d'en apprécier le fin. Car pour supprimer tout, il importe et il suffit, à ce qu'il paraît, d'être toute science, toute sensation et toute action : en égalant sa pensée et sa vie à l'universelle vanité, on ne paraît s'emplir que pour être plus vide. Et si en effet il n'y a point de problème ni de destinée, le plus simple et le plus sûr pour s'en apercevoir n'est-il pas de s'abandonner au libre courant de la nature, en sortant des fictions et des préjugés étrécissants afin de rentrer dans le mouvement de la vie universelle et de retrouver par toutes les forces de la réflexion la paix féconde de l'inconscience [1]?

1. Plusieurs des expressions de ce chapitre sont empruntées à quelques-uns des écrivains contemporains; j'ai préféré ne les pas citer, afin de ne point paraître indiscrètement leur imputer des intentions qu'ils n'ont peut-être pas : états d'âme ou tendances indécises dont j'essaye ici de dégager la doctrine qui les inspire sourdement.

I

Recueillons d'abord, de la fine fleur de la pensée, toute l'essence subtile et meurtrière qu'elle distille.

Point d'erreur, dit-on, qui n'ait une âme de vérité; point de vérité, semble-t-il, qui ne porte un poids d'erreur. S'arrêter à un jugement quelconque et y tenir serait pédantisme et naïveté. Garder une attitude nette et fixe, croire que « c'est arrivé », mettre les mains à la pâte, se frotter aux hommes, disputer sa place, faire cette vilaine chose qu'exprime ce vilain mot, *s'affirmer*, introduire consciencieusement une unité rigide dans l'organisme d'une pensée ou la conduite d'une vie, fi! la ridicule étroitesse et l'énorme grossièreté. Tous les systèmes philosophiques, même les plus opposés, se sont pris au même piège : ils ont toujours cherché la relation de l'être et du connaître, du réel et de l'idéal, et ils ont pensé la définir. L'argument ontologique se retrouve au fond de tout dogmatisme, même sceptique : de l'Inconnaissable il est connu qu'il ne peut être connu; du Pessimisme, on peut dire qu'il est encore un optimisme puisqu'il a une doctrine, et montre un but. Affirmer que le néant est, la joyeuse plaisanterie, et comme on doit être gai quand on sait que l'être n'est pas, et que n'être pas est le souverain bien! heureux désespérés qui ont rencontré leur idéal, sans voir que s'il est, il n'est plus et qu'en s'y ruant ils font le jeu de cette nature ironique qu'ils se vantent de confondre. Non seulement tout monisme, c'est-à-dire toute doctrine qui prétend ramener à l'unité le principe de l'intelligibilité et le principe de l'existence, mais tout système, par cela seul qu'il est un système, est une erreur, comme toute action, inspirée par une conviction fixe, est une illusion.

Il n'y a donc de vérité que dans la contradiction, et les opinions ne sont sûres que si l'on en change; non qu'on se fasse de la contradiction même et de l'indifférence une nouvelle idole. Par largeur, on arrivera à traverser l'intolérance, afin de goûter aux charmes de l'étroitesse d'esprit. Tantôt on s'enchantera des acrobaties d'une dialectique transcendantale, tantôt dédaignant la pesanteur d'une armure même légère, on rira des lourdauds qui, casque en tête, se battent selon les règles, dans un corps à corps avec le vent. Par l'histoire, être de tous les temps et de toutes les races; par la science, appartenir à tout l'espace et égaler l'uni-

vers; par la philosophie, devenir le théâtre de la bataille interminable des systèmes, porter en soi l'idéalisme et le positivisme, le criticisme et l'évolutionnisme, et se repaître du carnage des idées; par l'art, s'initier à la divine grâce des frivolités sérieuses, au fétichisme des civilisations avancées, quelle aimable industrie pour se donner à tout sans donner rien, pour réserver cet inépuisable pouvoir d'esprit tour à tour sympathique et destructeur, pour tisser et défaire sans relâche comme une toile de Pénélope la vivante parure du Dieu qui ne sera jamais! On s'agenouille devant tous les autels, et on se relève en souriant pour courir à de nouvelles amours; on s'enferme un instant dans la lettre afin de pénétrer au sanctuaire de l'esprit. Si devant la grandeur du mystère partout répandu l'on sent comme un frisson de religieuse horreur, vite on s'abrite derrière les épaisses certitudes des sens : on se sert des certitudes brutales pour dissiper les rêves, des rêves pour sublimer la science, et tout n'est plus que figures peintes en l'air. L'on sait qu'il y a contre l'abus du positif des réactions inévitables, et l'on s'y prête dévotement, ni plus ni moins disposé à vénérer la cornue du chimiste qu'à se prosterner sous l'ineffable splendeur du néant dévoilé à l'âme. Tel se plaît à mêler les extrêmes et à composer dans un seul état de conscience l'érotisme avec l'ascétisme mystique; tel, à l'aide de cloisons étanches, développe parallèlement un double rôle d'alcoolique et d'idéaliste. Tour à tour, ou à la fois, l'on goûte, l'on aime, l'on pratique différentes religions et l'on savoure toutes les conceptions du ciel par le dilettantisme de la vie future.

Parfois même cette ondoyante et diverse sagesse feint de s'ignorer afin de mieux perdre l'odieuse apparence d'un système, afin de garder par son incurable légèreté le plaisir d'une inquiétude ou d'un risque. On se flatte, mais sans contention et comme d'une belle espérance, d'esquiver à jamais les questions troublantes, les solutions tourmentantes, les sanctions menaçantes; on n'affirme pas le néant pour mieux s'assurer de ne pas rencontrer l'être; et on vit dans le phénomène qui est et qui n'est pas. N'allez point dire à nos habiles que sous leur libre jeu et la souplesse de leurs attitudes fuyantes se cachent un parti pris, une méthode originale, une réponse au problème de la destinée, et d'involontaires préoccupations : c'est faux, on ne fuit pas ce qui n'est pas. Ne leur répétez point l'objection banale, que l'absence de solution en est encore une : c'est faux. Ne les interrogez pas,

ne les pressez pas : nulle demande n'a de sens, parce que toute réponse, si l'on n'y sent pas le mensonge inévitable, est fausse; de quelle nuance est la gorge du pigeon? la pensée exprimée est déjà une tromperie. Si l'on a toutes les curiosités c'est pour être plus libre d'écarter toute indiscrète inquisition; il y a beau temps qu'on a percé à jour la vanité des discussions, et qu'on sait être toujours de l'avis du contradicteur : réfuter qui ou quoi que ce soit est du dernier béotien. Ni offensive ni défensive, pour qui joue à qui perd gagne c'est l'art d'être invincible.

Et c'est la vraie panacée : elle corrige, par l'effusion mystique, la rigueur des sciences positives, et mêlant au même creuset l'idole vieillie des idées claires avec la beauté plus fraîche du noumène, de l'inconscient et de l'inconnaissable, elle oint l'esprit classique d'une huile assouplissante. Aux secs, elle donne l'abondance variée; aux étroits, la largeur; aux doctrinaires, le doute; aux fanatiques, l'ironie; à la froide impiété, un parfum d'encens; au matérialisme, l'idéal. Grâce à elle, admirez comme notre temps, après qu'il a baisé les siècles ses aînés, les soufflette sur l'autre joue; sachez-lui gré de faire bonne justice de certaines objections sottement spirituelles qui enchantaient Voltaire; d'accepter et de dépasser tous les revirements de l'opinion; d'user si vite ses cultes qu'on revient à ceux de l'Inde et qu'avant cette fin de siècle on prétendra faire du catholicisme même une nouvelle parure à la mode; d'attendre comme une perpétuelle renaissance et de faire croître du goût de l'anarchie le besoin d'une règle souple et ferme; aimez à voir s'élever, comme jadis à Alexandrie, dans la confusion des idées, parmi les trafics, sous l'oppression des jouissances ou des souffrances matérielles, un violent souffle de mysticisme et une passion du merveilleux; soyez fier de votre front élargi pour comprendre plus d'une sorte de beauté, pour embrasser toute la variété infinie des pensées, la logique des contraires, la géométrie renouvelée, la nature conquise. Mais derrière cet éclat, cette générosité, cet étalage, vous vous plairez à considérer la vaine science qui se plaît à faire la vaine, vous vous amuserez au ridicule spectacle des ambitions, des affaires, des systèmes; et au milieu de toutes les divertissantes folies du monde, vous triompherez en sentant au cœur, en mesurant du regard le vide infini de ce qu'on appelle vivre et agir.

Ainsi la pensée, par la double arme de la sympathie universelle et de l'analyse impitoyable, réussit à jouer avec la nature,

comme elle joue avec nous. *Beati qui ludunt* : un jeu, voilà la sagesse de la vie; un jeu, mais noble et poignant, et qui se prend parfois au sérieux pour que ce soit mieux un jeu, et davantage une illusion, victorieuse de toutes les illusions. Pauvre Nature aux mille visages, qui sembles t'ingénier par la perpétuelle génération des contraires à varier tes appâts pour toutes les crédulités, il suffit de mordre à toutes tes amorces et de se livrer à tes caprices de Protée, pour que tu t'empoisonnes par tes propres artifices et pour que tu sois vaincue dans ton triomphe : mieux nous t'embrassons, plus nous t'échappons; en devenant tout ce que tu es, nous mettons au cœur de toute chose le ver qui ronge; nous nous subtilisons nous-même avec tout le reste, passant entre le ciel et l'enfer dans l'agile chassé-croisé des contradictions. Avec même respect et même dédain pour le oui et pour le non, il fait bon les loger ensemble et les laisser s'entre-dévorer; ironie et bienveillance, c'est tout un, l'universel passe-partout, l'universel dissolvant. On ne peut tout connaître et tout affirmer, sans tout nier; et la science parfaite de l'esthète s'évanouit d'elle-même dans l'absolue vanité de tout.

Le problème spéculatif de l'action semble bien supprimé : le problème pratique le sera-t-il également?

II

Le dilettantisme de l'art et de la science ne se suffit pas longtemps : il se complète vite par le dilettantisme de la sensation et de l'action. Car pour la plupart, ce n'est plus assez qu'un travail de tête révèle à l'imagination l'univers de l'expérience sentimentale; rien de tel sans doute que le dévot de l'idéal pour frayer la route au pratiquant des sens et pour finir par l'envier ou par le suivre : mais n'y a-t-il pas dans la dépravation calculée le principe d'un art et même d'une science qu'aucune fiction spéculative n'égalerait? et si un désir d'émotions ignorées semble la loi commune de l'intoxication littéraire, il se cache aussi, en revanche, dans la dissolution pratique une source d'inventions et de pensées dissolvantes. Le meilleur moyen d'assouplir l'esprit et de l'affranchir des étroits préjugés qui bornent son horizon sur la vie, n'est-ce pas en effet de les dépasser, et, pour tout comprendre, de tout sentir : moins dépravé, on serait, estime-t-on, moins intelligent.

Non qu'il faille ruiner la superstition de la pudeur ou de la

piété même : grand serait le dommage, parce que le plaisir et l'amour du mal ne sont parfaits que grâce au piquant de la contradiction intérieure et à la saveur du fruit défendu, comme pour ces filles galantes qui ont l'épice d'un prie-Dieu. C'est aviver la jouissance que d'en faire une synthèse de sentiments opposés et d'y éprouver, par la variété des contacts et des contrastes, comme la caresse multiple d'une fine et épaisse chevelure. « L'âme au septième ciel ravie, le corps plus humble sous les tables », le libertin mystique, « poète chrétien aux cuisses de faune », découvrira ce que l'adultère a de purifiant, ou devinera toute la volupté de corrompre une âme vierge.

Mais ces contrastes savants de la sensation ne servent pas seulement à l'affiner, ils la décomposent et ne l'allument que pour la consumer. Insinuant à la fois au même cœur les plus exquises délicatesses et les plus impures ardeurs, ils hâtent la dispersion et pour ainsi dire l'agonie de la personne morale. Plus de sentiments simples et sincères : rien de réel, partant rien de bon ni de mauvais. Si tout connaître anéantit du même coup l'objet et le sujet de la connaissance, tout sentir achève dans la pratique ce merveilleux œuvre de la science.

Comment donc varier et multiplier assez nos sensations pour échapper à la vérité décevante des impressions simples et à la trompeuse lucidité de la vie? Une sagesse moins avisée conseillerait sans doute l'ataraxie du rêveur universel qui ne s'engage point dans l'action afin de se jouer en se renouvelant plus librement, et qui jouit du monde comme du grain d'opium dont il tire la fumée de ses songes, de la vie comme de l'ombre tremblante d'une brume au clair de lune : entre l'ironie et le fanatisme s'il lui fallait opter selon l'abondance de volupté qu'il peut espérer de l'un ou de l'autre, il écouterait peut-être l'appel de cette paresse voluptueuse qui redoute les souillures et les emportements de l'action. Fausse sagesse, et timide encore, et démodée que celle-là! Voyez comme aujourd'hui, avec des dons infiniment puissants d'analyse, les plus délicats aspirent à l'action, comme ils s'efforcent « de concilier les pratiques de la vie intérieure avec les nécessités de la vie active »; voyez même combien, sans renoncer à la souveraine ironie de la critique, l'on applaudit à quiconque paraît avoir la hardiesse d'une opinion tranchante et fait mine d'entrer dans les esprits comme un coin aigu par la netteté rigoureuse et la vigueur des convictions!

C'est qu'il y a dans la pratique une source inépuisable de sensations, de contradictions et de déceptions nouvelles; c'est que l'action la plus généreuse sait être une dépravation, une destruction de plus. L'essentiel est donc de « mécaniser son âme » pour qu'elle produise à volonté toutes les émotions connues, d'être sans trêve agité des enthousiasmes les plus intéressants et les plus passagers, de traverser plus de formes de vie, et d'illuminer chaque soir de nouveaux univers comme des cirques joyeux où l'on s'apparaît à soi-même, dressé en haute école : cabotinage supérieur où l'on s'enorgueillit de sentir toute une vie s'épuiser en des occupations méprisables, science de la déliquescence qu'on jouit de posséder en la trouvant admirable et honteuse.

A vrai dire, agir ainsi, c'est moins agir qu'instituer des expériences de scepticisme pratique, et par cet « essayisme en action » s'enivrer de l'énergique poison qui tue non pas la vie individuelle puisqu'elle n'est pas réelle, mais l'illusion de la vie. L'égoïsme sensuel garde tout pour soi, il est le dernier mot d'un passé qui meurt; le fanatisme, lui, représente le premier mot d'un avenir; c'est ce double état que l'ascète voluptueux résume dans son présent : pour lui, l'action est tout ensemble la fin d'un monde et le commencement d'un monde nouveau; à travers ses palinodies, il ne meurt sans cesse que pour ressusciter, et ne ressuscite que pour mourir encore, pour mieux détruire la variété de ses propres émotions d'artiste, et construire plus de mondes différents, pour mieux sentir que tout est irréalisable, que tout est irréel, et pour adorer, dans ces chimères mêmes, l'éternité de ce qui meurt sans cesse en lui et par lui. Toujours prêt à se déjuger, toujours occupé à se mouvoir et à se diviser, toutes les routes lui sont également bonnes et sûres, même les chemins mal famés qui mènent à Damas; toutes les rencontres lui sont également attrayantes et instructives. Il s'enfonce dans son rêve, sans redouter que peu à peu un enchaînement régulier des images ou qu'une soudaine impulsion née du songe même amène l'éveil : qu'a-t-il à craindre, puisque plus il se heurte et s'éclaire au réel, plus il en éprouve la nullité?

Aussi, tout après qu'avec une sorte d'irritation sensuelle l'esthète semblait vouloir presser dans ses bras ses chères idoles, les préserver contre la destruction et « jouir par une sensation plus forte que les siècles de ce qui est en train de mourir », il cherche une nouvelle formule à travers de nouvelles expériences; et quand il paraît « haussé jusqu'à ce total des émotions qui est son moi,

qui est son Dieu », quand il réussit à « vivre tout son être, tout l'Être passé, présent et avenir, en le saisissant comme Éternel », alors ne pouvant, ne voulant pas aspirer à l'absolu seul, il redescend à ces violents mouvements qui sont ce qu'il aime, parce qu'une chose demeure qui seule lui importe, c'est d'être muni contre le dégoût et l'atonie, c'est d'avoir encore besoin, c'est « d'être emporté, à travers le divin Inconscient, par la petite secousse des désirs qui, propagée d'un passé illimité à un avenir illimité, anime indifféremment toutes ces formes mouvantes, qualifiées d'erreurs ou de vérités par nos jugements à courte vue ».

En venir au pessimisme, au suicide, allons donc! ce serait croire qu'il y a du sérieux au monde. Ardent et sceptique, s'amusant aux moyens sans souci du but, sentant qu'il n'y a que des manières de voir, que chacune d'elles contredit l'autre et que nous pouvons avec un peu d'habileté les avoir toutes sur un même objet, l'essayiste cherche la paix, le repos et le bonheur avec la conviction qu'il ne les trouvera jamais; et « pour échapper au malaise des enfants honorables qui naît d'une disproportion entre l'objet qu'ils rêvaient et celui qu'ils atteignent », il met sa félicité dans les expériences vaines qu'il institue, non dans les résultats qu'elles semblaient promettre.

Connaître ainsi la parfaite sérénité du détachement absolu en même temps que l'ardeur troublée d'une âme militante, unir tous les charmes de la vie savante, artistique, voluptueuse et religieuse à la sécurité paisible de la mort, garder avec l'agilité d'un clown l'inertie d'un cadavre, « *perinde ac cadaver* », se pénétrer des exercices de saint Ignace tout en se jetant dans la mêlée des intrigues politiques, n'est-ce point la perfection et comme la sainteté de la perversion?

Cherchez maintenant le problème : on vous défie bien de le retrouver. L'instrument du salut, l'objet du nouveau culte, c'est le talent, l'inestimable virtuosité de l'escrimeur qui, partout et nulle part, n'est jamais là où on frappe. Le moyen de se fâcher contre Arlequin? comme le baladin converti qui, ne sachant point psalmodier au chœur, s'en allait, pendant l'office, esbanoyer de ses tours les statues du cloître, on n'a qu'à folâtrer avec la vie pour être en sûreté de conscience : après qu'il aura toujours été l'avocat de Dieu et du diable, quelle crainte resterait au bouffon de l'Éternel? il a tout respecté, méprisé; empli, vidé; encensé, blasphémé; divinisé, détruit, et soi plus que tout le reste : c'est

sa récompense. Poë imagine qu'on magnétise un moribond au moment de son passage : c'est à ce point précis d'équilibre perpétuellement instable qu'il faut vivre; et même la photographie instantanée de la mort ne saura nous prendre; nous n'y serons plus; nous n'y aurons jamais été. Parlez donc encore des bons vieux mots de devoir et de vertu; parlez d'un examen de conscience, sans conscience; d'un jugement, sans code ni procès ni juge; d'une destinée et d'une volonté aboutissant à ses fins, quand on n'a ni volonté d'être, ni volonté de n'être pas, une *nolonté* pure; quand sous les mouvements de surface et dans le corps de la vie il n'y a ni intentions ni cœur; quand les actions, sans âme, sont toujours mort-nées!

Comme nous voici loin de cette simplicité de la conscience et de cette candeur pratique, qui groupe en un faisceau toutes les énergies de l'homme : ce n'est plus un simple dédoublement accidentel de la personnalité, c'en est l'émiettement complet; c'est la décomposition de la mort dans la vie même. N'est ce point là ce qu'on voulait? l'anéantissement de la pensée et de l'être, par multiplication et dissociation; la désorganisation de tous les rouages élémentaires, comme si chaque cellule de l'organisme jouait son petit air à part; la déliquescence achevée, un immense éclat de rire, une plaisanterie lugubre, une mystification, et, c'est le mot, une fumisterie, rien, voilà ce qu'on a fait de l'homme et de sa destinée.

C'est là, il est vrai, un état extrême; mais sans entrer dans cette subtile conception de la vie, sans faire plus qu'appliquer le vulgaire adage : « Il faut tout connaître », sans avoir conscience de l'attitude qu'ils prennent en face des nécessités ou des obligations pratiques, combien en notre temps s'orientent vers cette solution : « Il n'y a point même de question, et le seul tort est de chercher un sens à ce qui n'en a pas! » Si la pensée, si la vie n'est rien, il doit suffire de penser et d'agir pour que l'illusion apparaisse; elle apparaît, semble-t-il, par le complet usage de la pensée et de la vie. Aux naïfs qui ont pris au sérieux leur conscience, et qui croient trouver dans leur expérience personnelle du devoir la confirmation certaine du prix infini qu'ils attachent à leur être, à leurs actes et à leurs sacrifices, on objecte, au nom d'une expérience plus pleine et d'une science plus ouverte, que toute certitude absolue naît d'un défaut d'intelligence et d'une

ignorance partielle, que toute rigidité pratique est la marque d'un cœur étroit ou d'une obtuse sensibilité. Pour affirmer avec assurance quelque réalité que ce soit, pour poser résolument le problème moral, il faut un degré d'inexpérience et de simplicité dont on s'amuse, entre esprits de bonne compagnie, comme d'une gaucherie de paysan; la politesse des intelligences vit d'aimables fictions, mensonge et vérité tout ensemble : tout est léger et charmant, puisque tout est vide; l'affranchissement de l'esthète semble complet.

Il n'était peut-être pas inutile de noter cet état de plusieurs esprits contemporains. Comme il suffit parfois d'écrire un mot dont l'orthographe est douteuse ou de raconter un cauchemar pour en voir la faute ou la sottise, c'est dissiper certains rêves subtils que de les exposer simplement, c'est en faire évanouir le prestige, surtout aux yeux de ces jeunes gens qui ne s'en éprennent d'ordinaire qu'autant qu'ils leur semblent inouïs, inachevés et mystérieux, et qui se font « une âme littéraire » par le modelage inconscient de leur cœur à l'image des dépravations romanesques ou des passions poétiques. Certains traits pourront paraître excessifs; mais il est bon de regarder en face ce qu'on aime trop à se voiler, la conception de la vie telle qu'elle ressort d'une attitude dont on goûte la commodité délicate et la grâce, et c'est tout; il faut pourtant, comme on eût dit jadis, ôter les coussins de dessous le coude des pécheurs.

Le chapitre second essaie de montrer que l'esthète échoue à escamoter le problème de l'action, que par cette prétention même il le pose volontairement, et qu'il le tranche d'une certaine manière. J'y indique comment la fuyante et insaisissable attitude du dilettante ou de l'essayiste résulte d'un double mouvement. La tendance profonde et secrète dont se compose d'abord leur *nolonté*, c'est ce qu'ils nomment eux-mêmes le divin Égoïsme. La volonté contraire que déclarent leurs jeux infinis, c'est le désir et comme l'espoir du néant. Je conclus en analysant le mensonge intime, l'inévitable contradiction de tout cet état d'âme; et prenant la volonté, involontairement manifestée par les actes, pour l'expression imparfaite, mais véridique d'une tendance sincère, je tente de l'acheminer vers son terme.

CHAPITRE II

QU'ON ÉCHOUE A SUPPRIMER LE PROBLÈME MORAL ET COMMENT

L'esthète se rit des réfutations, qui visant un cœur passent à côté d'une ombre agile : il a peut-être raison. Mais que ce puissant analyste regarde, avec l'attention qu'il accorde à tant d'autres spectacles, ce jeu d'oscillations infinitésimales par où il se rend insaisissable. Dans sa *nolonté* même, il démêlera une duplicité volontaire.

Ne rien vouloir, tout court, ce serait bien, si c'était un état simple; l'élan spontané de la vie et de la curiosité que ne troublerait aucune réflexion irait tout droit, on ne sait où, sans retour ni repli de conscience. Mais cette simplicité et cette candeur, cette ignorance et cette abnégation de soi ne sont point les vertus ordinaires des raffinés; elles ne sauraient l'être, du moment où ils jouissent de leur propre subtilité : car toute connaissance distincte d'une disposition intime suppose, grâce à cette loi scientifique qu'ils recueillent des associationnistes et qu'ils nomment la discrimination, la conscience d'un état contrastant. Savoir qu'on ne veut rien, c'est ne rien vouloir. Et « je ne veux pas vouloir », *nolo velle*, se traduit immédiatement dans le langage de la réflexion en ces deux mots : « je veux ne pas vouloir », *volo nolle*. A moins de faire violence aux lois de la conscience, non pas morale, mais psychologique, à moins de dissimuler sous une subtilité toute verbale la vérité des choses, le seul sentiment d'une absence de volonté implique l'idée d'une volonté qui ne veut pas et qui abdique. Les précautions savantes, le jeu d'équilibre instable,

tous ces raffinements de dialectique par où s'échappent nos spirituels voltigeurs, manifestent une dualité intellectuelle : au nom de la loi qu'ils se font de l'universelle relativité, il faut mettre à nu l'ambiguïté dont ils se couvrent. Ils savent qu'il y a un problème, et ils ne veulent pas le savoir. Une ignorance délibérée n'est plus une ignorance; ils limitent artificiellement leur curiosité naturelle et truquent leur sincérité. C'est donc par où leur expérience est incomplète et trompeuse qu'en raison même de cette dissension intestine, ils gardent la conscience et la jouissance de leur disposition ambiguë.

Ce n'est point dire assez. Cette dualité nécessaire de l'esprit, on doit montrer qu'elle procède d'une duplicité de la volonté; car c'est toujours dans le fond des consciences, au principe même de la sincérité agissante qu'il faut découvrir en chacun le secret du jugement à porter sur chacun. Quel est donc ce double mouvement volontaire dont se compose l'attitude équivoque de l'esthète, et comment en résoudre les contradictions intimes?

I

Être toute pensée, toute sensation et toute expérience, c'est une belle méthode d'universelle désillusion; et il serait commode, du haut de cette pleine science de la vanité, de railler la courte vue des barbares qui donnent encore un nom à chaque chose et croient à la vie. Il ne subsiste qu'une petite difficulté, c'est que cette science n'est jamais pleine, c'est que l'expérience n'est jamais achevée ni concluante, c'est que pour commencer l'essai, pour y persévérer, pour le compléter par anticipation, une hypothèse, sans contrôle définitif, reste toujours indispensable. Vainement, après qu'il a reconnu les entraves décisives de sa méthode, l'esthète-ascète cherche, en multipliant ses expérimentations, à éprouver comme plusieurs vies contraires à la fois; il sent qu'à tout instant, tandis qu'il s'enchante de ses propres émotions, un artiste admirable mais incomplet meurt en lui pour renaître toujours périssable et toujours immortel. Il ne saura jamais la vanité de tout s'il n'a pas tout épuisé, et jamais ni lui ni personne n'épuisera tout jusqu'au fond.

L'homme de sacrifice, lui, peut avoir en se privant une expérience totale, faire une vérification complète et recevoir une

confirmation intérieure de sa conception de la vie; la conception de l'esthète qui jouit de tout demeure une fiction sans preuve possible : du naïf ou du blasé, c'est le naïf qui est le plus expérimenté, celui du moins dont l'attitude est fondée sur une expérience positive, et le moins trompé peut-être parce qu'il n'a pas cette prétention injustifiée de n'être dupe de rien en connaissant la duperie de tout.

S'il n'est besoin d'aucun postulat pour accepter d'abord et pour résoudre virilement dans la pratique le problème du devoir, il en faut donc un pour contredire la conscience et pour tenter les expériences que, sans qu'on sache pourquoi, elle désapprouve. Quelle est cette secrète hypothèse, et sur quelle volonté profonde s'édifie-t-elle?

Jouer et jouir, comme si l'on savait, comme si l'on éprouvait la vanité de tout tandis qu'on ne l'a pas éprouvée et qu'on ne le sait pas parce qu'il est impossible de l'éprouver et de le savoir, c'est préjuger toute question sous prétexte de supprimer toute question, et admettre par une anticipation arbitraire qu'il n'y a ni réalité ni vérité.

Où l'artifice paraît, où le masque tombe, c'est devant ce qu'on nomme l'intolérance : point douloureux et exaspéré dans les consciences contemporaines, signe de contradiction et pierre de scandale. Esprits larges et libres, vous ne voulez rien exclure; vous excluez donc le dogme qui (quelle qu'en soit la valeur, question réservée) n'est qu'autant qu'il est exclusif. Le tout est de savoir si ce que vous embrassez dans vos plus vastes synthèses n'est pas infiniment petit au prix de ce que vous perdez, et si vous ne prenez pas tout pour vous hors la vérité qui est. Car vous avez beau prétendre accaparer toute l'âme des doctrines absolues, en comprendre l'intérêt relatif et en goûter la beauté symbolique; en laissant, en repoussant ce qui en faisait l'unité et la vie, vous n'avez plus que le corps inerte et déchiré; l'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit. Vous avez prétendu trouver un passage qui n'existe pas entre ces deux paroles inévitables : « qui n'est pas pour moi est contre moi; qui n'est pas contre moi est pour moi ». Quelque chose s'est dressé que vous ne pouvez admettre parce qu'il repousse ce que vous admettez, que vous ne pouvez comprendre, parce qu'il est fermé à la pure curiosité, que vous niez et que vous vous haïssez sans mélange de doute et d'amour, parce qu'on ne l'aime que sans mélange de haine. Cette disposi-

tion d'âme, entière et simple, n'existe pas pour vous, vous ne la connaissez pas : c'est donc que vous prenez résolument une attitude résolue, et que comme le commun des hommes, barbares en ce point, vous avez votre manière décidée d'être, de penser, de vouloir et d'exclure.

« Être intolérant d'intolérance », comme disent quelques-uns, qu'est-ce que cela? c'est signifier qu'on n'admet pas qu'il y ait *une* vérité reconnaissable à l'homme, utile à l'harmonie sociale comme à la vie de chacun; c'est signifier qu'on admet que toutes les opinions ont un égal droit au respect, que si aucune n'est fausse absolument, aucune non plus n'est vraie absolument. Que de problèmes on préjuge en évitant d'en résoudre ou d'en poser aucun!

Et quand le dogme ne se borne pas à offrir à votre raison un ultimatum intransigeant, tout ou rien; quand réclamant la volonté et la machine entière, il prétend gouverner l'intérieur et l'extérieur des actes, vous qui ne voulez rien, voudrez-vous céder ou résister? S'il y a en vous un mouvement de protestation et de révolte, si vous vous indignez de la violence qui vous semble faite puisque vous ne pouvez vous empêcher ou de marcher sous un joug ou de soutenir une guerre que vous ne vouliez pas déclarer, voilà un acte défensif qui groupe vos forces artificieusement dispersées, et qui, les coalisant dans un élan commun, manifeste le fond le plus intime, le plus personnel, le centre solide et résistant auxquels sont enchaînés les caprices les plus errants et les plus libres fantaisies de l'esthétisme. Je ne blâme pas, je n'explique pas, je constate. Devant ce qui vous forcerait à agir, vous agissez. La fête est troublée, le plan déconcerté : en vous faisant une science et une règle de la neutralité vous devenez militants, et sous prétexte de paix, vous croisez la baïonnette. Vous avez pris parti; et vous vous étonneriez volontiers que les faits ne répondent plus à votre théorie dirigée contre les faits : votre hypothèse, c'est qu'il n'y a rien de réel ni de faux, comme si tout était indifférent, comme si tout était équivalent. Et pourtant si la vérité est, elle est : supposition qui paraît simple et légitime, et c'est la seule que vous vous interdisez. Qu'est-ce donc qui vous empêche de la faire; et pourquoi, après que vous avez rendu la vie insignifiante et vaine en vous plaisant à être dupés, la faites-vous si fière, si pleine d'elle-même, si amoureuse de ses aises, si suffisante que vous ne consentez plus à en rien aliéner?

II

En face d'une vérité qui se prétend exclusive et devant l'impôt despotique de l'action si l'on regimbe ou si l'on s'esquive, c'est qu'on se fait de soi, de ses droits, de son indépendance un idéal qu'on aime et qu'on veut; on veut être, puisqu'on pose déjà ses conditions. Quand elle se dérobe à une poursuite offensante, tour à tour oiseau, brise, fleur, onde, Magali a au cœur un amour; quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes les idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolâtrie; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius, tout lui devient exigu et mesquin, tout et tous, il ne reste de grand que l'amour-propre d'un seul, *moi* : « *Ut sim!* » Voilà l'aspiration foncière qui, comme un *fiat* tout spontané et cordial, sanctionne en lui l'être reçu et le produit librement, amoureusement. Et n'est-ce pas la devise tacite de plusieurs : « Rien avant moi, rien après moi, rien en dehors de moi ».

Ainsi la *nolonté* même dissimule une fin subjective. Ne rien vouloir, c'est se refuser à tout objet, afin de se réserver tout entier et de s'interdire tout don, tout dévouement et toute abnégation [1]. On veut que l'être ne soit pas, et il fait plaisir d'être pour le nier : égoïsme radical qui détruirait tout pour rester seul comme un dieu; c'est un panthéisme subjectif, dont il est intéressant de déterminer les caractères précis, mieux qu'on n'a pu le faire encore, puisque c'est depuis peu seulement qu'il s'est affiné en doctrine subtile : il est temps de le cataloguer; ce sera lui retirer un de ses prestiges.

Sous l'apparente indétermination de ses formes ondoyantes, et malgré le soin qu'il prend d'éviter la couleur voyante d'un système pour garder la grâce des attitudes souples et des nuances fondues, l'esthétisme recèle une philosophie très arrêtée : c'est

1. A ce qui, dans le domaine spéculatif, est l'ironie, correspond en effet dans la pratique une virtuosité singulière. L'ironie est le signe d'une sorte de souveraineté du *moi* qui s'affranchit de toute règle extérieure pour déployer librement sa puissance en se détachant de toute œuvre faite, sans avoir d'autre objet que sa satisfaction propre et sa jouissance : il se fait le maître, pour ainsi dire, des lois et des choses. Cette exaltation de la personne toujours prête à se ressaisir et à dominer ce qu'il y a de plus élevé en dehors d'elle est la forme théorique de cet égoïsme transcendant qui cherche la volupté du jeu dans l'action.

un système comme tous les autres par la prétention même qu'il a d'être en dehors et au-dessus de tous les autres. Pour en discerner l'inspiration originale, il est nécessaire de le rapporter à ses origines, au panthéisme germanique, dont il a assoupli les formes pour l'approprier au génie français.

Pour le panthéiste, l'esprit est une puissance indéfinie et illimitée : il n'est qu'en se manifestant, mais aucune de ses manifestations ne le contient tout entier; il ne se passe point de symboles, mais il ne s'en contente jamais, tous vrais et tous faux, tous nécessaires et tous insuffisants. Esprit et matière, ou, à un autre point de vue, sujet et objet ne sont rien l'un sans l'autre et ne sont rien l'un pour l'autre. Pour se produire, le sujet *devient* objet, sans qu'il le *soit* primitivement, mais il n'est objet que pour soi; il est néant pour tout ce qui est hors de lui. Le tout subjectif est donc néant objectif, et inversement, sans que la solidarité cesse jamais entre les deux termes incompatibles; ils ne se peuvent jamais annuler complètement ni réaliser purement, bien qu'ils y tendent par approximations progressives, en oscillant du néant au tout dans les ondulations infinitésimales de la conscience.

La voie une fois ouverte aux déductions, la raison abstraite peut poursuivre sans limite assignable la série de ses revirements et de ses contradictions. Elle ne devrait pas s'arrêter : en fait, elle s'arrête toujours; elle finit par admettre que l'inépuisable est épuisé et par prendre la lettre pour l'esprit. C'est le propre du panthéisme de ne subsister que par une inconséquence à sa méthode : il fait profession de se contredire et de se dépasser sans fin; après qu'il a nié la personnalité, il aurait à la restituer; après qu'il a ruiné la distinction des êtres et la réalité substantielle de l'action propre à chacun, il aurait à l'affirmer; après qu'il a mis Dieu partout excepté en Dieu, c'est-à-dire nulle part, il devrait le rendre à Lui-même et ne le placer qu'en Lui seul, c'est-à-dire partout, car l'immanence n'est concevable que par la transcendance. Il aurait à le faire, si au lieu de rester lié aux doctrines littérales qu'il déclare mortes dès qu'on s'y tient, il obéissait à la loi interne de renouvellement et de progrès qui l'animait au départ. Il ne le fait pas. Il s'obstine à son principe sans remarquer que cette obstination le condamne, il est inconséquent à son inconséquence, car il y a une façon de sophistiquer même la sophistique.

C'est à cette infirmité foncière du panthéisme, que « l'esthétisme » (et c'en est l'originalité philosophique) essaie de remédier sans peut-être en avoir une claire conscience. En raison de la variété de ses formes, du caractère concret et libre de ses manifestations, de la facilité et du nombre des entrées ou des sorties qu'il ouvre à la circulation des intelligences, il marque sans doute une étape de plus dans le développement de l'*anomie* intellectuelle et morale : brisant les cadres toujours étroits de la dialectique technique, et se répandant sur tous les domaines de la philosophie, de la science et de la religion, il comprend merveilleusement que le temps des questions d'école ou des hérésies partielles est passé, qu'il ne s'agit plus d'abstraites théories à creuser sans fond, mais de toute une attitude, infiniment complexe, à prendre.

Ainsi sa doctrine, c'est de n'en point avoir; et c'en est une. Malgré lui, il porte l'estampille d'un système, et en dépit de ses répugnances, il est étiqueté. Son but, puisqu'il en a un, c'est de substituer au dogmatisme intellectuel une anarchie esthétique, à l'impératif moral une fantaisie infinie, à l'unité compacte de l'action une broderie où le plein de la science fait ressortir le vide du rêve universel; c'est (pour user de termes techniques qu'il faut bien aussi lui infliger) de subtiliser le sujet et l'objet par un double courant alternatif et ininterrompu qui, passant de l'un à l'autre, les anéantit tour à tour sans qu'il y réussisse jamais et pourtant sans cesser d'admettre qu'il réussit toujours à cette impossible destruction. L'imperfection logique du système, pour être malaisée à découvrir, n'en subsiste donc pas moins : il reste à voir que ce vice n'est que le signe d'une contradiction intime de la volonté et d'une défaillance morale.

III

Du moment où l'esthète, en face des contraintes intellectuelles ou pratiques qui l'obligeraient à croire et à agir, mais qui ne font que révéler en lui des dispositions antécédentes, se reprend en quelque sorte par un mouvement tout sincère et tout profond d'égoïsme, que résulte-t-il, pour le système de sa pensée et l'orientation de sa vie, de cet accroc soudain et par quel rythme compensateur, s'il y persiste, recouvre-t-il sa *volonté* déconcertée?

Qu'en résulte-t-il? de deux choses l'une.

Ou bien cédant à cet élan de la sincérité et à cet amour de soi qu'aucun artifice ne détruit, il persévère dans sa volonté d'affranchissement et de souveraineté absolue. (Et on verra plus tard à quel prix il parvient par le sacrifice de l'égoïsme à ce généreux et sincère amour de soi.)

Ou bien, s'obstinant dans une attitude qui ne correspond point à sa volonté la plus sincère, il ne s'y maintient que par une volonté contraire : et cette volonté qu'il veut avoir pervertit celle qu'il a. En vérité, sans même que la réflexion éclaire ce mécanisme subtil, sans qu'on ait besoin d'en connaître la théorie, la *nolonté* ne saurait subsister si elle n'est composée d'un double vouloir; et en la convainquant de duplicité, on ne fait que révéler ce qu'elle est, à son insu peut-être, mais sans que cette ignorance supprime le caractère volontaire du double mouvement qui la forme.

C'est cette contradiction secrète de ce qu'on pourrait appeler le volontaire et le voulu, qu'il faut considérer un instant, afin de déterminer la signification des actes qui l'expriment. Car ce sont toujours les actes qui manifestent ou l'accord ou la discordance de la double volonté, volontaire et voulue, qu'implique tout mouvement réfléchi, toute attitude délibérée de l'homme : ils résultent de l'une et de l'autre en même temps. Et quand ces deux volontés sont hostiles, les actes déclarent celle qui est voulue, celle qui manque de la sincérité profonde; ou plutôt ils sont la synthèse de ces deux orientations incompatibles, synthèse hybride, actes mauvais, parce que, comme dans un calcul où la moindre erreur de détail vicie tout le résultat, comme dans un syllogisme où la conclusion suit toujours la plus faible partie, l'action tire son caractère de la volonté voulue qu'elle réalise, sans cesser pour cela de se fonder sur le vouloir primitif qu'elle pervertit.

Quels sont donc, chez l'esthète, ces mouvements antagonistes, dont l'accord est impossible justement parce que le premier élan est absolument et sincèrement volontaire, parce qu'il domine tous les autres, parce qu'il persiste sans transiger, toujours entier en chacun d'eux?

1° Ce mouvement premier de la volonté immanente, il se découvre dans l'effort même que fait le dilettante pour se renouveler et s'échapper sans fin, pour être, et pour être plus que tout, seul de tout. Sous l'indifférence la plus soutenue et dans le doute

le plus subtil, il y a une doctrine arrêtée, il y a une résolution positive, il y a le vouloir de *soi*.

2° C'est une loi nécessaire de la pensée réfléchie : on ne peut, au point de vue subjectif, supprimer la volonté, *nolle*, sans qu'aussitôt on lui assigne le néant comme objet et comme fin. Nécessité intellectuelle qui ne fait que traduire en langage psychologique l'équivoque de l'attitude artificielle où se complaît l'esthète. Pour le dévoiler, ce prestige, il est bon de se souvenir que, selon qu'ils appartiennent à la langue du *sujet* ou au langage de l'*objet*, tous les mots ont un double sens opposé qui ouvre à la pensée d'innombrables faux-fuyants : c'est ainsi qu'aucune des négations du dilettante ne saurait avoir une signification simple, ἁπλῶς, parce que chacune d'elles contient toujours son contraire; ce qui n'est rien, au regard des sens, apparaîtra tout, au regard de l'esprit et inversement. Mais sous ce jeu sophistique, il faut voir enfin le sérieux des volontés engagées. Tandis qu'il veut être, au point d'anéantir tout en face de son caprice souverain, comment l'esthète réussira-t-il encore à ne rien vouloir? C'est en s'anéantissant pour ainsi dire à son tour devant ce qu'il venait de mépriser, et en se traitant comme néant pendant qu'il considère l'objet avili de sa pensée ou de sa jouissance comme son tout : il n'a craché sur la vie que pour se saouler d'elle et de soi. Il s'aime assez pour tout sacrifier à son égoïsme; il s'aime assez mal, pour se disperser, se sacrifier et se perdre en tout le reste.

Et quand, sur ces ruines fictives, il jouit du phénomène pour éprouver le néant des choses avec un épicurisme étrangement raffiné ou qu'il agit, pour s'exalter dans le néant de soi, avec la volupté d'une sorte d'athéisme mystique, tout, dans son attitude, n'est que mensonge; et qu'est-ce que le mensonge, en effet, sinon l'opposition intime de deux volontés, l'une sincère et droite dont la permanente et inviolable présence sert d'incorruptible témoignage, l'autre défaillante et fallacieuse, qui prend corps dans la réalité mauvaise des actes? Il ne s'agit donc pas de contradictions légitimes ou nécessaires, ni d'involontaires erreurs : il y a fausseté; le vice intellectuel du système qu'il est difficile de dévoiler, est le signe et la peine de l'inconséquence ou de la duplicité morale où il est aisé à la volonté de tomber. La condamnation et le châtiment de cet état voulu, ce doit être ce même état, clairement connu; car dans la lumière de la pleine connaissance, les contradictions volontaires de l'action deviennent les contradic-

tions nécessaires de la souffrance; et par une revanche inévitable du volontaire contre le voulu, c'est du fond même de la sincérité et du primitif amour de l'être pour l'être que devront surgir les représailles de la sanction.

Le problème moral de l'action et de la destinée humaine n'existe pas, disait-on, et le résoudre, à ce qu'il semblait, c'est le supprimer. Mais voilà que, pensant y échapper, on le pose tout entier.

On ne peut, car on ne veut pas se dispenser d'être et d'agir; pas plus que l'abstention métaphysique, l'abdication morale n'est possible ni franche. Vainement, à force d'art et de science et d'expériences subtiles, décompose-t-on l'organisme spirituel, afin de déconcerter tous les rouages élémentaires de la vie et de se convaincre qu'il n'en subsiste rien : au néant du vouloir, survit le vouloir plus profond de l'être. Vainement s'opiniâtre-t-on dans une *nolonté* systématique, comme si le sujet et l'objet s'armant l'un contre l'autre réussissaient à s'entre-détruire : sur le néant du vouloir, il reste le vouloir artificiel, mais positif du néant. Vainement le sujet, pour triompher de sa puissance de destruction et de sa propre indestructibilité, se rejette-t-il dans l'objet : il ne cherche la jouissance des sens ou de l'action, il ne s'extériorise dans le phénomène, il ne s'y anéantit qu'en y portant toujours l'être qu'il est, et en s'y retrouvant, mais perdu comme il l'a voulu et condamné par les contradictions intimes d'une volonté pervertie. Ne rien vouloir, c'est donc en même temps : avouer l'être, en y cherchant cette infinie virtuosité qui toujours se joue et toujours s'échappe; — affirmer le néant en y plaçant l'espoir vague d'un refuge; — se tenir aux phénomènes et s'enchanter de l'universelle féerie, pour jouir de l'être dans la sécurité du néant. C'est l'abus de tout.

On prétendait supprimer toute question première ou dernière, retirer tout sens à la vie, et fermer devant l'homme toute issue. — Toutes les issues lui sont maintenant frayées. Et puisqu'il faut qu'il veuille et qu'il poursuive une fin, pour quelle fin agira-t-il et que seront ses actes? où iront-ils : est-ce au néant? cette voie semble ouverte, il la faut explorer d'abord.

Après l'absence de solution à laquelle on ne peut se tenir, il convient donc d'examiner, comme la moins onéreuse, la solution négative du problème de l'action : c'est, si l'on peut dire, après l'infructueux effort d'une annihilation subjective, l'essai de l'annihilation objective de l'homme qu'il faut étudier. Complice d'abord comme toujours de ceux qui affirment, qui pensent éprouver et démontrer, qui semblent vouloir le néant définitif de l'homme et de ses actes, je tente de discerner ce qu'enferme cette résolution déclarée; et ici encore je montre que sous cette apparente volonté subsistent un autre vouloir et une autre pensée. Ainsi des trois voies qui semblaient ouvertes, celle du néant sera fermée, elle n'existe pas, nul ne veut qu'elle soit.

Le premier chapitre expose brièvement ce qui, en pratique ou en théorie, incline les croyances ou les désirs humains vers la solution du néant, comme à l'unique et nécessaire conclusion de l'expérience, de la science et de la métaphysique. On y parle au nom de ceux mêmes dont on aura à discuter l'attitude, afin de se pénétrer de leurs sentiments, et l'on fortifie le plus possible leurs raisons de penser et d'agir comme ils font, les justifiant comme ils semblent se justifier à leur propre tribunal, avant de leur montrer, s'il y a lieu, comment ils s'y condamnent en effet.

DEUXIÈME PARTIE

LA SOLUTION DU PROBLÈME DE L'ACTION EST-ELLE NÉGATIVE?

CHAPITRE I

COMMENT ON PRÉTEND FAIRE DU NÉANT LA CONCLUSION DE L'EXPÉRIENCE, LE TERME DE LA SCIENCE ET LA FIN DE L'AMBITION HUMAINE

Quelle idée se font de l'action un très grand nombre d'hommes, de l'action dont on n'a guère songé à donner une définition concrète? et pour quelle fin agissent-ils le plus ordinairement?

L'action, c'est un système de mouvements spontanés ou voulus, un ébranlement de l'organisme, un emploi déterminé de ses forces vives, en vue d'un plaisir ou d'un intérêt, sous l'influence d'un besoin, d'une idée ou d'un rêve. Rien de plus; point de dessous inquiétants : nos actes sont sans menaces, c'est au néant qu'ils tombent tous, comme y va l'unité organique et le système vivant dont ils sont la fonction. A quoi bon tant de façons pour écarter un problème chimérique? une franche et brutale négation vaut mieux que tous les faux-fuyants hypocrites et que toutes les sophistications de la pensée. Goûter la mort dans tout ce qui est périssable avant d'y être enseveli à jamais soi-même, savoir qu'on sera anéanti et vouloir l'être, voilà pour les esprits nets, libres et forts le dernier mot de l'affranchissement, du courage et de la certitude expérimentale : à la mort, tout est mort.

Ou si la pratique de la vie ne suffit pas à dissiper les illusions

invétérées d'une espérance ou d'une crainte superstitieuses, ni à déprendre l'homme du fol amour d'être toujours, la science positive et la critique métaphysique exorciseront à jamais de sa pensée et de sa volonté le fantôme de l'être caché. Et ce qui, au regard du pessimisme, semble confirmer encore cette conclusion, c'est que le mal et la souffrance naissent justement de ce qu'on s'insurge contre ce bienheureux anéantissement, en sorte que le néant a pour lui le témoignage même de ceux qui en ont l'horreur, et qu'il est senti, connu, avoué par ceux-là qui ne savent pas encore le vouloir. Il est si certain, qu'en le désirant, qu'en le redoutant, on l'avoue pareillement.

Écoutons donc un peu ces craintifs et ces apologistes du néant qui lui rendent un égal hommage.

I

Le néant de la vie : que de fausses idées et d'images désolantes éveillent ces deux mots salutaires! ils semblent étaler aux yeux cette banqueroute que rend plus douloureuse le progrès des désirs et des jouissances même. Faut-il dérouler encore un coin du tableau : « La grande multitude des hommes, qui se gouverne par les sens, est souffrante et plaintive; et pourtant tout ce qu'on a pu dire de l'immensité des douleurs humaines n'est rien peut-être au prix des déceptions, des trahisons, des abjections du plaisir. Il y a des vies où tout semble plein, et dans ce plein il n'y a rien : les heureux sont souvent les plus tristes; dans l'abondance se cache une étrange misère, et ceux qui ont passé par beaucoup d'états d'âme savent que dans le bien-être ils ont senti peut-être la plus subtile amertume, ce qu'on ne console point! Mettez tout au mieux, la plainte est plus vive. On s'habitue à tout excepté à être bien, et on se lasse de la vie par ce qu'elle offre de bonheur. Bienheureux ceux qui peuvent pleurer, ce ne sont point les pessimistes; le malheur n'est pas si mauvais qu'on pense, et de loin il est plus noir que de près, car il lui reste l'espoir et les illusions; c'est vous qui êtes les riches, pauvres avides et envieux, parce que n'ayant pu sentir la vanité des biens, vos désirs s'y attachent avec une furieuse âpreté. Mais de la satiété et de la plénitude, ceux qui ont épuisé l'épreuve de la vie le savent, il ne sort que dégoût et néant : fortune, ambitions, succès,

qu'est-ce que cela? deux chiens se battant pour un tas d'ordures où le vainqueur ne trouvera rien. Et ces désenchantés ce ne sont point seulement ceux qui vieillissent et qui meurent dans l'ensorcellement des bagatelles sans être jamais descendus au-dessous de la surface de leurs sens, ce sont les meilleurs, les plus éprouvés, les plus compétents, hommes d'action triomphante ou d'ardente pensée, artistes et délicats qui ont souffert de vivre en un monde où il n'y a pas une ligne droite et où même le rayon de lumière est brisé. »

Qu'est-ce donc qui doit ressortir de cette universelle expérience de l'universelle vanité? ces deux conclusions. Si la vie est aussi mauvaise qu'elle paraît, c'est parce qu'on lui demande ce qu'elle n'a point à donner, parce qu'on la prend pour ce qu'elle n'est pas et parce qu'en la pressant on entend d'elle une réponse désespérante de mort alors qu'elle prononce une sereine et consolante parole de néant. La vie sera aussi bonne qu'elle peut l'être, quand affranchi de toute chimérique prétention sur elle, et persuadé qu'elle ne fait jamais banqueroute parce qu'elle ne nous prend ni ne donne rien, on l'envisagera paisiblement telle qu'elle est : c'est la brutale réalité, c'est aussi la vraie délivrance; il n'y a rien dans nos actes, il n'y a rien au delà : néant.

II

Néant de la vie et des actes humains, c'était la conclusion des sens clairvoyants et de l'expérience; et c'est aussi celle de la science. Mais écoutez encore quels sentiments artificiels on mêle d'ordinaire à cette certitude, et comme on interprète, à travers un prisme d'illusions héréditaires, la doctrine qui les dissipe : « Le néant de l'homme, il faut en acquérir la conviction, non point seulement parce qu'en face des horizons ouverts à l'esprit et des profondeurs toujours fuyantes de la pensée, devant l'histoire générale de l'humanité et de l'univers, nous nous détachons de notre petite perspective pour nous sentir envahis d'une grande et triste admiration; mais parce que le progrès de la connaissance analyse et réduit en abstraction son objet, parce que la réflexion détruit les instincts et les inclinations naturelles, parce qu'elle crée de nouveaux besoins plus vite qu'elle ne les satisfait. Si la vie des sens laisse une lassitude infinie, c'est à un vide plus pro-

fond qu'aboutit la recherche scientifique, à une faillite sans remède : connaître est vain, est douloureux, parce que la connaissance met en évidence un désir inassouvi et inexplicable, l'inconnaissable et la vanité de l'être humain. Par son développement même, la science multiplie nos contacts avec le mystère, comme une sphère grandissante touche par plus de points au vide où elle plonge. Qu'est-ce même qu'un simple fait? peut-on se mettre en présence d'un fait positif, palpable, complet? non, tout fait est déjà une fiction compliquée, une intégration organique, une construction mentale, presque la conclusion d'un raisonnement, une action de l'esprit. Et qu'est-ce que l'esprit, qu'est-ce que l'action? attendez pour le savoir que la physiologie ait achevé de démonter le mécanisme cérébral, que la chimie ait découvert les dernières divisions de la matière, que les mathématiques aient trouvé la formule unique qui de la cristallographie atomique s'étendra jusqu'au fonctionnement social! La science laisse dans le monde une somme énorme d'inconnu; vainement on lui demande des raisons d'agir, une règle pour concerter les actes, une explication complète du dynamisme humain, une loi du plaisir, de l'intérêt et du bonheur : elle ne saurait fournir un seul motif d'action ni rendre compte d'un seul; elle ne saurait même se justifier, ni se poser comme réelle et nécessaire : à quoi sert-il que le monde soit livré aux disputes et aux découvertes des hommes? la science ne prescrit pas la science, et si l'on agit pour l'acquérir c'est par un mobile indépendant d'elle; dans le domaine où elle est compétente, elle ne voit dans l'action que néant, elle ne voit en elle-même que néant. »

Constatations certaines, reprend-on, mais qu'il faut défendre contre la force acquise des habitudes mentales et l'inconséquence des sentiments artificiels : la science sait ce qu'elle sait et ignore ce qu'elle ignore sans que nous ayons ni à nous en plaindre ni à nous en effrayer. Toujours sans doute elle aura devant elle, on peut l'admettre, un inconnaissable; mais cet inconnaissable n'est qu'un inconnu, et l'inconnu est de même ordre que le connu. Ce qui reste à savoir n'infirme pas ce qui est su déjà; et si l'analyse scientifique des actes humains, sans être achevée, en a décomposé l'unité organique, si l'on a commencé à dissoudre en ses éléments le mécanisme intellectuel comme la machine physiologique, c'est assez pour que la certitude pacifiante d'une vérité qui n'est si triste ni gaie, mais qui est ce qu'elle est,

soulage et rassérène les consciences. Pour se faire illusion sur le néant de l'homme, on considérait le néant de la science; il faut au contraire exalter la science parce qu'elle démontre à l'homme que le néant est le terme de ce qu'il nomme sa personne, sa vie, ses actes et sa destinée. Et au lieu de considérer le néant de l'objet, au lieu de nous affliger de notre néant personnel, il faut, indifférents à l'illusion éphémère de ce qui passe et fuit en nous, nous réjouir, dans l'éternité de ce qui demeure hors de nous, en consentant à l'extinction de la volonté individuelle.

III

Néant de l'action : c'est aussi la conclusion de la critique métaphysique, la fin vers laquelle elle achemine la pensée et la volonté de l'homme. Mais ici encore, ici surtout, que de préjugés à briser, pour avoir accès à la béatitude du néant telle que le pessimisme l'offre à nos désirs! il est utile de rappeler brièvement le progrès de cette philosophie de l'action, depuis le point où elle commence par désespérer l'homme afin de le purifier de son faux attachement à la vie, jusqu'au terme où la volonté convertie en ses dernières profondeurs aspire au non-être et s'y abîme.

Les accablements de la douleur ou les duperies plus dégoûtantes de la volupté ne justifieraient jamais à elles seules le pessimisme et ne suffiraient pas à détromper l'homme de son fanatique amour de l'être. Voyez comme l'expérience de la vie ou la clarté des sciences ôtent peu d'illusions puisqu'on souffre encore de les perdre, et puisqu'en nous détrompant à peu près sur ce que nous sommes elles laissent subsister en nous comme un regret et une rancune de ce que nous ne sommes pas. L'origine de l'illusion est plus radicale : plus radicale doit être la cure de la volonté. Qu'on en considère l'histoire et le progrès.

Ç'a été le grand œuvre de la Philosophie Critique de mettre en lumière les conflits de la raison spéculative avec la raison pratique. Or l'action humaine relève à la fois de toutes les puissances étrangères et hostiles l'une à l'autre en l'homme : par la pensée qui en éclaire l'origine et l'accomplissement, elle est d'ordre intellectuel; par l'intention et la bonne volonté, elle appartient au monde moral; par l'exécution, au monde de la science. Tout à la fois, c'est un absolu, c'est un noumène, c'est un phénomène. Si

donc il y a antinomie entre le déterminisme des mouvements et la liberté des intentions; si le formalisme moral est sans relation avec les lois de la sensibilité et de l'entendement; si toute union est rompue entre la pensée, les sens, et l'activité volontaire; si le corps des actes est séparé de l'esprit qui les inspire, et si dans ce monde qu'on présente comme le théâtre de la moralité, l'homme dépossédé de toute puissance métaphysique, exclu de l'être et comme écartelé, se sent entouré d'impénétrables réalités où peut régner l'illogisme le plus absurde, alors la force de vivre est brisée avec l'audace de penser. Sous prétexte de rehausser et de fortifier peut-être la raison pratique, on l'a ruinée du même coup qui frappe à mort la raison pure. Pour tous, qu'ils le sachent ou non, c'est une question de métaphysique, de morale et de science à la fois que le problème de la vie : l'action est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être, ce lien du composé humain qu'on ne peut scinder sans détruire tout ce qu'on a désuni; elle est le point précis où convergent le monde de la pensée, le monde moral, et le monde de la science; et s'ils ne s'y unissent pas, c'en est fait de tout. Si penser, si vouloir n'est pas être; si être n'est ni vouloir ni penser, quel est ce cauchemar? Toute doctrine donc pour laquelle la métaphysique, la science et la morale demeurent étrangères ou deviennent hostiles, rend l'être mauvais, le rend inintelligible, le rend incertain : si elles ne sont pas solidaires, il n'y a rien.

Du jour où la critique a morcelé l'unité féconde de l'action, le pessimisme qui n'avait encore été qu'une disposition d'âme chez quelques-uns, a revêtu la forme d'un système, et a pu chanter l'hymne métaphysique du néant. Qu'importent les misères sensibles; qu'importe le suicide corporel? il prouve toujours un attachement à l'être, chez ces gens qui se tuent parce qu'ils trouvent la vie trop courte : simple pétition de principe. Ce n'est point des obstacles extérieurs ni des souffrances involontairement subies que doit, que peut venir le détachement et la délivrance; elles ne font souvent qu'irriter et qu'exaspérer l'appétit de vivre. Sans doute la lassitude incurable de la volupté, les déceptions du savoir, et la criante immoralité du monde contribuent en nous à une œuvre intérieure de dépossession; mais c'est de l'intime volonté et d'elle seule que surgiront le désaveu et l'affranchissement de l'être.

Car on ne vit et on n'est que par une illusion, on veut être, alors qu'on ne peut pas être; et c'est là le mal, la douleur inexpli-

cable, l'absurdité pure, dont il faut guérir. Ce n'est pas l'être qui est le mal, c'est la conscience de l'être, la volonté de l'être, l'illusion de l'être. Et comme « la notion du néant est toujours relative, se rapportant à un sujet déterminé qu'il s'agit de nier (c'est l'aveu même de Schopenhauer); comme le monde actuel n'exclut pas la possibilité d'une autre existence, et comme il reste beaucoup de marge pour ce que nous ne désignons que négativement par la négation même du vouloir-vivre », le pessimisme entièrement conséquent est donc un optimisme radical. En face de la méchanceté de tout, semble-t-il dire, il n'y a plus de subtilité qui tienne; j'aime mieux croire au néant que d'accuser l'Être quel qu'il soit : le néant, c'est le bien, il est; l'être, c'est le mal, il n'est pas.

Ainsi la volonté dégagée des illusions et des liens qui la captivaient revient à son essence; mourant au monde des passions et de l'égoïsme, elle naît à un nouvel être, elle s'enfante par la destruction volontaire et l'abnégation de soi. La tendance de tout être à persévérer dans l'être, la lutte pour l'existence, tout cet instinct de conservation et de conquête n'est pas seulement trompeur, il est trompé, c'est l'illusion d'une illusion; s'il était, il serait bon, parce qu'en dépit de la souffrance et du désespoir, la volonté d'être qui réussirait à être serait un bien infini au prix duquel nulle traverse ne compterait plus. Toute l'immense oppression des cœurs naît, non pas de ce que ceux qui souffrent sont, mais de ce que, n'étant pas, ils pensent et veulent être. Le mal et l'être, n'est-ce pas en effet la crainte du néant, tandis que la vérité et le bien c'est le désir, c'est la volonté de n'être pas.

Aussi puisque la volonté d'être ne réussit pas à être et que là est la douleur suprême; puisque la volonté de n'être pas, en rentrant dans la vérité, fait l'infini soulagement des âmes, ce qu'il faut, c'est donc tuer en soi non l'être qui n'est pas, mais la volonté chimérique d'être, consentir au non-être de la personne humaine, meurtrir jusqu'aux dernières racines du désir et tout amour de la vie : dévoiler la fourberie de tout instinct de conservation et de survivance, c'est procurer à l'humanité et au monde le salut dans le néant, ce néant qu'il faut définir l'absence du vouloir.

Néant de la vie sensible, néant de la recherche scientifique, néant de la spéculation philosophique, néant de l'activité morale : universelle conclusion et terme unique où le pessimisme nous mène à ensevelir toutes les décevantes apparences de réalité et

toutes les malheureuses velléités d'existence. Son originalité et sa force, c'est de considérer que le suicide de la sensibilité et de la pensée est entièrement insuffisant ou même contraire à son dessein, si l'on ne détrompe la volonté de son attachement à l'erreur de l'être, et si l'on n'obtient pas d'elle l'abdication suprême qui seule supprime en leur cause le mal et la souffrance en lui ouvrant, en lui faisant désirer et aimer le néant.

Voilà donc la perspective qui m'est offerte : n'a-t-on pas réussi à me faire sentir, à me démontrer, à me rendre aimable le néant, à me le faire vouloir comme une béatitude insondable? Il m'avait semblé, il me semble plus que jamais que je ne puis être, pour moi, malgré moi : si donc ma volonté la plus sincère et la plus profonde aspire à l'anéantissement comme à un refuge assuré, comme à un fait d'expérience, comme à une vérité scientifique, comme à la dernière conquête de la sagesse philosophique, qui donc saurait me barrer la route et me dire sans absurdité : « On ne passe pas, il faut être! »

Le chapitre suivant va établir qu'il n'y a ni conception propre, ni volonté délibérée et franche du néant. L'action qui semble y aspirer est composite et comme hybride. Cette double volonté qui y concourt, on en fait voir d'abord l'inconséquence dans l'attitude de l'homme du monde désabusé ou du matérialiste de laboratoire qui se méprennent sur le sens et de leurs affirmations et de leurs négations; puis, poursuivant jusqu'à la racine métaphysique du pessimisme, on découvre dans l'anéantissement du vouloir qu'il réclame de l'homme, le conflit de deux mouvements divergents, l'un qui porte la volonté vers une grande idée et un haut amour de l'être, l'autre qui la livre au désir, à la curiosité, à l'obsession du phénomène.

CHAPITRE II

QU'IL N'Y A POINT DE SOLUTION NÉGATIVE DU PROBLÈME DE L'ACTION; ET CE QUE RECÈLE LA CONSCIENCE OU LA VOLONTÉ DU NÉANT

A quiconque se persuade concevoir et vouloir le néant comme terme de son action personnelle, il faut répondre : on ne le conçoit pas, on ne le veut pas. Et l'impossibilité d'en avoir une idée simple et distincte n'est que la traduction dans l'ordre intellectuel d'une sincère et souveraine décision de la volonté. La conception et le désir artificiels du néant dérivent donc d'une inconséquence et d'une défaillance dans l'action voulue : c'est ce qu'il faut essayer de bien voir en démêlant les contradictions internes de ce qu'on pourrait appeler le nihilisme, si ce nom n'avait reçu une autre valeur, et en découvrant chez ceux qui, au nom de l'expérience, de la science ou de la critique métaphysique croient et aspirent à la destruction de la personne humaine, les mouvements secrets de la sincérité.

L'idée du néant, pas plus que tout autre état de la conscience réfléchie, n'est un état simple; l'analyse logique, aussi bien que les lois expérimentales et le rythme organique de la vie mentale y révèlent une nécessaire complexité. Sous des formes très différentes et à des points de vue fort éloignés, de Platon et de Descartes à Hamilton, à Schopenhauer, à Spencer et à Büchner, on peut affirmer avec une égale justesse et en un sens équivalent ces diverses propositions : « Je pense au néant, donc il y a un sujet pensant et un objet pensé, le néant est de l'être ». — « Penser,

c'est conditionner; le concept du néant est subordonné à l'idée positive d'être. » — « Il n'y a conscience que par discrimination et synthèse; le néant est une représentation symbolique. » — « Dans l'idée du néant, il n'y a de réel que le travail cérébral auquel elle est liée; et ce qu'il faut entendre par ce mot, c'est la dissolution de l'organisme réduit à ses éléments. » Ainsi, de toutes façons, pour concevoir le néant, il faut commencer par affirmer et par nier autre chose, en sorte que la pensée même qu'on en a se maintient en dehors de lui et ne le pose qu'en y échappant invinciblement, et qu'en l'enveloppant comme d'une présence éternelle. Puisqu'on ne peut le concevoir simplement, il serait peut-être légitime de conclure qu'on ne peut le vouloir absolument. Mais c'est de cette impossibilité même qu'il faut rendre compte, en cherchant ici comme partout le secret des nécessités intellectuelles dans les mouvements plus intimes de la volonté. Si on ne conçoit pas le néant, c'est qu'on ne le veut pas; et s'il semble qu'on le veuille, qu'y a-t-il sous ces paroles, et quel est ce vouloir?

I

Qu'on écoute la sincérité souffrante et plaintive de la grande multitude des amants naïfs de la vie et de la joie, ou que l'on consulte le plus avisé d'entre ceux qui ont vécu, ce qui s'appelle vivre, s'ils pensent avoir acquis une certitude expérimentale du néant, et s'ils se persuadent aspirer pleinement à l'abolition de leur être, dans tous les cas, voici ce qu'ils font et voici ce qu'ils auraient à faire.

Vouloir et expérimenter le néant, qu'est-ce que cela d'ordinaire? C'est la passion sans scrupule des plaisirs, l'attachement à la vie des sens, l'ardente recherche du bien-être, la légèreté dans le sérieux et la gravité dans le frivole, le mépris de l'homme et l'exaltation du moi. On veut le néant, et on jouit de tout le possible : volonté de commande, expérience fictive, mensonge. Sait-on ce que recèle ce désir, honteux parce qu'il est intéressé? un amour déréglé de l'être et du bien-être.

Vouloir et expérimenter le néant, que serait-ce vraiment que cela? ce serait par le renoncement se détacher des biens apparents; ce serait par une méthode rigoureuse de sacrifices, mutiler les désirs naturels et supprimer peu à peu les énergies spontanées

de la vie; ce serait, par l'extinction graduelle du moi, mourir en détail, et par cette mortification faire l'épreuve décisive du non-être. N'a-t-on donc pas encore compris que, quoi qu'on ait dit, il y a une expérimentation métaphysique, une seule, c'est la mort, qui tranche la question toujours pendante, être ou n'être pas; que cette mort on la devance, on la devine, on lui arrache son secret en sachant se priver pour posséder une certitude qu'elle seule donne, s'éteindre pour voir ce que cachent les choses mortes, se meurtrir pour pénétrer la vérité de la vie. Cette expérience qui dans la pratique correspond aux méthodes scientifiques d'absence et de suppression, la fait-on? Et sérieusement qu'est-ce donc alors qu'on voulait, si on ne le veut déjà plus en acte?

Qu'ils se condamnent donc ceux qui, sans générosité et sans loyauté, abritent leurs passions dans l'ombre qu'ils espèrent comme un refuge, et dont ils ont peur pourtant parce qu'ils y pressentent une lumière. Il en est assez d'autres, sans doute, qui franchement se persuadent découvrir dans l'expérience de la vie ou dans les certitudes de la science la preuve de leur anéantissement. Ils sont sincères; mais il y a la sincérité des théories et des pensées; et il y a la sincérité des sentiments, des désirs, des résolutions pratiques, que l'intervention de la réflexion savante et de la logique verbale peut souvent dissimuler d'un voile superficiel sans l'abolir; ce voile il faut l'écarter.

II

Qu'est-ce qui permet à l'homme du monde ou au savant de laboratoire d'affirmer, à travers la jouissance sensible ou le phénomène physiologique, le néant de l'homme? Quelle est, à la racine de ses raisonnements ou de ses constatations mêmes, la prémisse tacite d'où procèdent toutes ses conclusions? — C'est l'idée, c'est le besoin d'une satisfaction meilleure et d'une réalité autre que celle qu'il goûte et touche. Manquant à la première loi de l'expérience, à la plus essentielle règle de la méthode scientifique, il conclut, sans contre-épreuve, de ce qu'il a constaté contre ce qu'il n'a pu constater. Du phénomène il argue contre l'être, alors qu'il ne sent l'insuffisance du phénomène que s'il est pénétré d'abord de la grandeur de l'être : il l'affirme avant de le nier et pour le nier. C'est dans cette inconséquence que vont se découvrir les contradictions de sa volonté.

Est-ce au nom de l'expérience ou de la science que je puis affirmer le néant? Non. Qu'elles multiplient leurs analyses et leurs destructions, toujours elles s'arrêtent, et leur compétence cesse. Que sont les qualités sensibles, qu'est-ce même que le mouvement et tout ce mécanisme auquel la science réduit l'univers? c'est du moins l'expression d'une inconnue en fonction de l'esprit. Et si l'esprit qui se dépouille de ses modalités pour en revêtir la nature est inconnu lui-même en son fond, tout le reste ne le sera-t-il pas davantage encore? oui, mais tout le reste, qualités sensibles, mouvement et nature, ne peut être affirmé sans que l'esprit le soit en même temps. Bien plus, quand je nierais la nature et l'esprit, quand j'aurais nié tout ce que j'ai pu, il reste toujours quelque chose à nier, un infini qui m'échappe et où tombent mes destructions successives : d'éléments en éléments, l'analyse a dissocié, exténué, sublimé l'apparente réalité; plus d'activité, plus de qualités, une indétermination pure, ce qui peut s'ajouter à tout passif, ce qui ne peut être conçu seul, ce que les anciens nommaient la matière première, et moins encore, l'être sans être, τὸ ὂμενον, si l'on peut dire. Mais derrière, voici quelque chose qui grandit, un inconnu, un mystère réel qui épouvante la pensée d'un Pascal, d'un Littré, d'un Spencer, et devant lequel l'entendement n'agit plus, étonné de la grandeur de ce qu'il voit, et ne sachant qu'une chose, c'est qu'il ne le peut comprendre, c'est qu'aussi rien ne peut être compris, nié, mis en doute, admis sans cette mystérieuse affirmation.

Qu'est-ce donc que croire et aspirer au néant de tout objet de pensée ou de désir? c'est, par un aveu et un acte de foi spontanée qui dépasse la science, par une décision originale qui manifeste l'initiative de la volonté, avouer ce Grand Tout, dont aiment à parler ceux-là surtout qui se promettent l'anéantissement. Tout et Néant, pour eux, deux termes équivalents : qu'est-ce à dire, sinon qu'au fond de ces consciences subsiste le profond et obscur sentiment que ce qui ne sera ou n'est plus n'a jamais été vraiment; que l'être, dans sa plénitude, échappe à la durée et à la destruction; que le phénomène apparu pour s'éteindre ne répond point à leur attente infinie; et que la vie qui meurt est absurde. Partout éclate en eux une haute idée et comme un désir éternel de l'être; ce qu'ils nient révèle la grandeur de ce qu'ils veulent. Le matérialisme dogmatique ou pratiquant est donc un mysticisme qui, dans la matière, adore l'invisible réalité de ce

qu'il voit et rend un culte à l'être sous les espèces du phénomène. Plus rien ici de scientifique; ce n'est plus même se contenter de l'argument ontologique des métaphysiciens : car jusque dans ce néant où il semblait fuir, l'esprit trouve ce qu'il ne paraissait point chercher, de l'être et peut-être l'Être. Et il ne faut pas s'étonner du développement spontané et universel de la pensée religieuse, aussi bien chez les Australiens qu'aux États-Unis dans l'ignorance ou dans la civilisation la plus avancée, puisque même sous cette affirmation réfléchie du néant il y a une croyance enveloppée et un hommage détourné à l'Être inconnu.

Ainsi la volonté qui se porte à l'anéantissement de la personne humaine, se fonde, qu'elle le sache ou non elle-même, sur une estime singulière et un amour absolu de l'être : qu'est-ce que cela, semble-t-il, qui n'est pas éternel! l'évanouissement des apparences individuelles, des passions éphémères, de tout pouvoir de souffrance ou de jouissance dans l'immense réalité qui ignore la mort, voilà le terme convoité. Mais en même temps voyez donc surgir une volonté contraire. Au moment où l'on déclare l'insuffisance du phénomène, on s'y attache comme au seul être solide et réel; on persiste à se contenter de ce que la pensée et le désir reconnaissent vain, décevant et nul; on met son tout où l'on avoue d'ailleurs qu'il n'y a rien; on fait non seulement comme si cette vie était tout ce qui est, mais encore comme si elle avait un prix absolu et une divine importance; et quand on veut s'emplir de cette science, de cette jouissance, de cette existence matérielles, on se condamne en instituant en soi un conflit sans merci entre la volonté primitive du néant qui s'inspire à un amour vrai de l'être, et cet appétit du phénomène qui par les sophismes de la sensualité ou par la perversion orgueilleuse de l'esprit jette la volonté défaillante là même d'où elle s'était exclue.

Vouloir ainsi le néant, sous les mots dont on se leurre, c'est en effet rendre témoignage et à la vanité de ce qu'on donne comme aliment à l'action, et à la grandeur de ce qu'on voulait dans toute la force, dans toute la sincérité du premier et intime désir : mensonge, parce qu'on abuse d'une équivoque; on ne veut pas, on ne peut pas nier à la fois le phénomène et l'être; et pourtant, selon les besoins, on les nie tour à tour comme si on les anéantissait tous deux du même coup, sans remarquer que par cette alternative même on les pose également.

III

Cette destruction totale, ne peut-on la vouloir sincèrement? Et quand le pessimisme détache la volonté et des illusions de la douloureuse volupté et de la grande tromperie du *vouloir-vivre*, ne tue-t-il pas d'une seule atteinte le phénomène et l'être même? N'arrive-t-il pas à détruire ce qui seul nous importe, nous-même, et en nous toute puissance de souffrir, par l'abolition de la volonté personnelle? Non.

Si le suicide corporel manifeste un attachement déréglé à la vie sensible, parce que, selon une remarque de Pascal, la volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers le bonheur et que c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes jusqu'à ceux qui vont se pendre, est-ce que cette tentative de suicide métaphysique ne révèle pas aussi un fol et furieux amour de l'être, mais un amour qui dans sa sincérité native est bon, un amour plus fort que la souffrance et que la mort et que l'éternité même dont il prétend triompher? Ainsi donc il suffirait de vouloir être pour que du néant surgissent le mal de l'existence et tout son cortège de fantômes meurtriers! Ainsi donc il suffirait de ne pas vouloir être pour que l'être fût détruit; et la volonté qui crée et anéantit tout le reste à son gré aurait cette force suprême de s'anéantir elle-même! Le pessimisme, y a-t-on réfléchi, laisse éclater une immense et invincible confiance dans la toute-puissance de la volonté puisqu'elle semble et nécessaire et suffisante pour produire la douleur de l'existence comme aussi pour créer le bienheureux anéantissement qui ne serait pas sans elle. Et par delà cette fin voulue et proclamée, il y a une pleine foi, il y a un hymne à l'action souveraine et créatrice du vouloir.

Qu'on rompe en effet tout cet inextricable réseau d'illusions et de désillusions, tel que le tisse le pessimisme; voici sans doute ce qu'on démêlera : 1° l'univers est le phénomène illusoire et mauvais d'une volonté foncière d'être; 2° le mal de l'existence, l'illusion de la vie est détruite par une volonté de n'être pas, qui anéantit le phénomène du premier vouloir et constitue le bienheureux non-être; 3° pour n'être pas, pour résister à l'invasion des illusions subtiles, il ne suffit pas d'éteindre en soi la vie apparente et mortelle, il faut que cette volonté de n'être pas embrasse l'éternité, elle a besoin d'être infiniment afin de

n'être plus et afin de se nier perpétuellement sans défaillance, et c'est parce qu'elle est omnipotente pour créer le mal et l'erreur de l'être qu'il faut qu'elle soit omnipotente pour anéantir son propre ouvrage et se défaire d'elle-même. — Mais on a beau aiguillonner la pensée et le désir : du *vouloir-être*, du *vouloir n'être pas*, du *vouloir ne pas vouloir*, il subsiste toujours ce terme commun, *vouloir*, qui domine de son inévitable présence toutes les formes de l'existence ou de l'anéantissement, et dispose souverainement des contraires.

Il y a donc une double ambiguïté sur le sens des mots, *être* et *néant*. Tantôt par être, il faut entendre cette vie décevante qu'emporte le torrent des mobiles chimères et cette magie douloureuse du phénomène universel; et alors du vouloir-être, c'est le vouloir qui est le néant, c'est l'être qui est le mal et l'illusion réelle : *Si fallor, non sum*. Tantôt par être, il faut entendre cette volonté profonde qui ne se possède et ne s'affranchit qu'en se détachant de toute forme individuelle, de toute pensée distincte, de toute vie propre; et alors du vouloir-être, c'est l'être qui n'est pas, c'est le vouloir qui a seul l'infinie réalité : *Si non fallor, sum*. Car une fois les passions éteintes et les désirs mortifiés, la volonté dégagée de l'objet qui la captivait revient à sa pure essence; et mourant au monde des sens, elle naît à l'impersonnalité.

Mais de cette équivoque voyez ressortir l'incohérence et les inéluctables contradictions de la volonté : si elle veut être, elle se perd; pour être, il faut qu'elle ne se veuille pas elle-même, et pourtant elle ne peut ainsi se nier que si elle a commencé par se poser d'abord; c'est-à-dire qu'avant de ne pas vouloir il est nécessaire qu'elle ait voulu; que le mal et l'illusion sont les conditions de la libération finale; que le phénomène est indispensable à la conception, à la conquête et à la volonté du néant; et qu'en souhaitant l'anéantissement complet on requiert à la fois le phénomène et l'être pour les opposer l'un à l'autre et les supprimer tour à tour. D'une part, le *vouloir-être* n'est pas efficace, le *vouloir n'être pas* l'est au contraire; et pourtant il n'a besoin d'être efficace que si le premier a produit quelque effet réel dont il faille triompher. D'autre part, ce n'est pas l'être (puisqu'il n'est pas) qui est le mal, c'est la volonté de vivre; et cependant ce n'est pas de vouloir, mais c'est d'être et de vivre qu'il faut guérir : comme si la volonté était tantôt le phénomène de l'être, et tantôt l'être du phénomène, ici se mettant au-dessus et en

dehors de tout, là se subordonnant passivement aux illusions et aux atteintes extérieures! Il semblait qu'elle dût se retirer dans sa pure essence, et voici que pour juger la vie elle tient compte de la première souffrance qui la traverse, sans remarquer que de deux choses l'une : ou cette souffrance est illusoire puisqu'elle dérive du vouloir-vivre qui est une illusion, ou elle est sérieuse, digne d'entrer en ligne de compte dans le bilan de la vie, et alors c'est qu'elle est la conséquence réelle d'une volonté réelle qui a réussi à être; la souffrance n'est donc pas, ou elle procède d'un fonds d'amour de l'être.

Ainsi le pessimisme se perd en d'insolubles contradictions, parce qu'il procède d'un double vouloir, le vouloir du phénomène, et le vouloir de l'être. Tantôt n'attribuant de réalité qu'à la magie des mouvantes apparences, tantôt n'en réservant que pour ce mystérieux abîme où l'illusion est morte, il tient compte de la volonté phénoménale comme si elle était nouménale et réciproquement; il pose par ses négations mêmes une double réalité, l'individuelle, l'impersonnelle, mettant ainsi en présence les deux termes dont la dramatique opposition fait tout le sérieux du conflit moral.

Voici donc un premier résultat, d'une importance extrême, quoique tout négatif en apparence : il n'y a ni conception simple et distincte, ni volonté franche et homogène du néant; dans l'action qui semble s'y réduire ou y tendre subsiste toujours une contradiction intime et implacable. Les uns sans doute peuvent nier le phénomène par la pure idée qu'ils se font de l'être, les autres peuvent nier l'être par l'image obsédante qu'ils ont du phénomène; mais la représentation symbolique du néant naît toujours d'une double synthèse : le sujet affirmé sans l'objet, en même temps que l'objet affirmé sans le sujet. Dans ce concept, il y a donc l'union et l'opposition alternative du phénomène et de l'être, de la réalité sensible et de l'invisible.

Poser le néant, c'est affirmer d'un seul coup tout ce système de coordonnées; nier l'un des termes, c'est par une inévitable compensation mettre l'autre en évidence, sans qu'on se délivre pour cela du terme contrastant qui reste indispensable à celui même qu'on affirme; en sorte que la volonté du néant est nécessairement incohérente et qu'elle recèle en elle un combat où elle ne peut succomber en dépit du mensonge et de l'erreur; car

l'erreur n'est pas néant, c'est le néant qui est l'erreur, puisqu'on ne peut tout nier qu'en affirmant l'infini, et que le néant n'est pas le néant sans l'absolu voilé peut-être mais présent.

Et comme à travers ces ambiguïtés se révèle le secret des cœurs! En croyant aspirer au néant, c'est à la fois le phénomène dans l'être, et l'être dans le phénomène qu'on poursuit : voyez comme au délire des sens la passion mêle un étrange mysticisme et semble absorber dans un instant de volupté morte en même temps que née l'éternité de l'être et l'y faire mourir avec elle; mais voyez aussi comme à l'abnégation mortifiante le quiétisme ajoute un désir d'indifférence, un besoin de sentir l'immolation, une joie d'abdication et toute la sensualité raffinée d'un faux ascétisme qui manifeste un sens propre, un subtil et ambitieux égoïsme : mensonge de part et d'autre, puisque la volonté finit toujours par vouloir ce qu'elle a voulu exclure, et puisqu'elle s'inflige déjà, puisqu'elle semble se préparer ainsi le supplice de la discorde intestine, où armée contre elle-même elle se déchirera de toute sa puissance.

Il semblait que ce fût un paradoxe violent de soutenir que nous ne saurions avoir ni conception ni volonté réelle du néant, que ce néant nous ne pouvons l'acheter même au prix du sang parce qu'il n'est plus pour nous, et que du moment où nous posons le problème de l'action c'est que nous en avons déjà une solution positive. Et pourtant c'est ainsi. Où nous retourner à présent que la voie où l'on avait cru s'engager est comme une impasse à double entrée? Quel est le minimum de ce qu'on peut affirmer et vouloir? il semble que ce soit le phénomène tel que l'étudient les Sciences Positives. Et quand on prétendait que l'homme va au néant, n'était-ce pas en effet, sous une forme impropre, affirmer que sa personne et ses œuvres se résolvent en phénomènes? le croire, n'est-ce point ce qu'on peut appeler, dans le double sens du mot, la solution *positive* du problème? Il faut donc voir si le phénomène se suffit, ou bien si en l'admettant seul on pose implicitement autre chose que lui.

Le problème de l'action comporte-t-il une solution positive?

La voie du néant est fermée : on n'y peut pas, on n'y veut pas entrer; il n'y en a point. Tandis qu'on paraissait s'y abîmer, on laissait ouvertes derrière soi deux autres routes : voie du phénomène et vie des sens; voie de l'être et vie du sacrifice. Et la volonté s'est perdue en ses mouvements contraires. Son incohérence l'a condamnée.

I. — Comment obtenir, en elle, l'accord intime qui donnera à l'action sa suffisance et sa parfaite cohésion? — Pourra-t-on vivre à la fois de cette double vie où mènerait la volonté ambiguë du néant? mais outre qu'on ne découvrirait peut-être pas le moyen de concilier ces deux directions divergentes, n'est-il pas scientifique de recourir d'abord à l'hypothèse la moins onéreuse; et ne sera-t-on pas plus assuré de trouver enfin dans l'action l'homogénéité parfaite de la volonté en suivant une voie unique? — Puisqu'on veut opter, que choisira-t-on donc : l'être dans le néant du reste, dans le mépris de tout objet des sens ou de la science; le reste possédé dans le néant de l'être, dans le mépris de l'invisible et du « surnaturel »?

Mais qu'est-ce que cet être mystérieux et troublant qui semble échapper à nos prises sans que nous lui échappions : n'est-ce point lui, lui surtout, lui seul qu'on veut écarter? « Il n'y a rien », disait-on; et voilà que cette négation radicale est devenue grosse d'un inconnu menaçant et accusateur : « Tu ne me fuirais pas, si tu ne me rencontrais ». Ce qu'on veut donc, c'est qu'il y ait quelque chose, et que ce quelque chose se suffise; on veut que le phénomène soit, que la vie sensible, que la science, que toute cette immensité de l'univers connu et à connaître dont nous emplissons notre regard et notre cœur soit, et soit tout pour nous. Et derrière cet écran du phénomène, on espère que la vie sera claire, complète et satisfaisante, on veut que l'action s'y déploie et s'y achève. *Il y a quelque chose* : cette simple et vague proposition qu'il ne semblait pas bien difficile de conquérir, mais où il n'est point aisé de découvrir un aveu sincère de la

volonté [1], finit ainsi par devenir évidente et rassurante autant que l'est peu cette ambiguë et terrible parole : « Il n'y a rien ». Il y a quelque chose dans nos sensations et nos plaisirs, dans notre connaissance et dans nos actes : c'est sur cette conviction que vivent la plupart; c'est la route large et longue où s'avance le gros de l'humanité. Ces mots sans doute n'ont aucune précision philosophique : ils précèdent toute profession de phénoménisme, de criticisme ou d'idéalisme; ils traduisent le mouvement naïf de la vie qui s'éprend d'elle-même et de tout ce qui la soutient sans savoir ce qu'elle est. Dans mes actes, dans le monde, en moi, hors de moi, je ne sais où ni quoi, *il y a quelque chose*.

II. — De cette donnée consentie surgira, par une secrète initiative qui apparaîtra de plus en plus clairement, tout l'ordre sensible, scientifique, moral et social. On verra ainsi rentrer dans le plan volontaire de notre vie cela même qui paraît antérieur, étranger ou conséquent à la volonté. Et en suivant jusqu'au bout de ses exigences l'élan du vouloir, on saura si l'action de l'homme peut être définie et bornée dans ce domaine naturel.

Comme la volonté, ne tendant jamais au néant, s'oriente d'ordinaire vers l'objet de la sensation ou de la connaissance, il faut donc chercher à présent si l'action peut être suffisamment définie en fonction de cet objet qu'elle se propose comme fin, et si elle se restreint réellement aux phénomènes; si en un mot elle n'est elle-même qu'un fait comme les autres, et si dans le sens étroit du mot le problème de la vie comporte une solution *positive*.

S'il y a quelque nouveauté dans la méthode de cette investigation, voici, semble-t-il, quelle elle est : à partir du premier éveil de la vie sensible jusqu'aux plus hautes formes de l'activité sociale, se déploie en nous un mouvement continu dont il est possible de manifester à la fois l'enchaînement rigoureux et le caractère foncièrement volontaire. Ainsi chemin faisant à travers la longue enquête qu'il nous faut instituer, devra-t-on remarquer que l'apparente nécessité de chaque étape résulte d'un vouloir implicite. D'une part, les termes successifs de l'action seront

1. Cette façon, sans doute artificielle et provisoire, de montrer que « le phénomène est voulu » en même temps que subi, traduit à la pensée distincte le mouvement naturel d'une volonté, qui, on le verra, reprend à son compte tout ce qui la précède et la produit, et qui n'a pas besoin de savoir tout ce qu'elle veut pour vouloir effectivement tout ce qu'elle est.

reliés entre eux de telle façon que la rigueur scientifique se communiquera de proche en proche à des études qui ne l'ont pas encore reçue. D'autre part, en découvrant comment nos actes s'épanouissent irrésistiblement et par quelle intime impulsion ils se dépassent sans cesse ainsi que les remous d'une pierre tombée dans l'eau profonde, on sera préparé peu à peu à la question suprême : Oui ou non, pour qui se borne à l'ordre naturel, y a-t-il concordance entre la volonté voulante et la volonté voulue; et l'action qui est la synthèse de ce double vouloir trouve-t-elle enfin en elle-même de quoi se suffire et se définir? Oui ou non, la vie de l'homme se restreindra-t-elle à ce qui est de l'homme et de la nature, sans recours à rien de transcendant?

On va donc étudier le phénomène de l'action depuis ses origines les plus élémentaires jusqu'à son plus large développement possible. Comme cette recherche est complexe et comme ce mouvement d'expansion se poursuit à travers l'immense organisme de la vie, on considérera successivement plusieurs étapes. On verra l'action germer des conditions où elle puise son aliment, puis on en suivra la végétation naturelle et l'épanouissement dans le milieu où elle a pris naissance et où elle fructifie.

C'est en analysant d'abord les données les plus immédiates de la sensation et de la science, qu'on dégagera du même coup les éléments de l'action, comme en discutant les conditions de la connaissance on retrouvera les principes mêmes de la réalité connue. Car dans l'ordre des phénomènes et dans les sciences, qui s'y restreignent, la distinction ontologique de l'être et du connaître n'a point de sens : le phénomène est à la fois du connu et du connaissant; on peut et on doit montrer comment de l'objet résulte le sujet et comment le sujet retourne agir et vivre dans l'objet, sans préjuger pour cela aucune question ontologique. Par là même sera ramené à ses véritables termes et sera sûrement résolu le problème de l'originalité de la pensée; car s'il est positivement établi que l'objet de la sensation et des sciences n'est posé qu'en fonction d'autre chose, il devient manifeste qu'on ne peut garder seul au principe ce qui ne peut être conçu seul : nul besoin, pour le prouver, d'aucune spéculation; c'est un fait. L'un des résultats essentiels de cette recherche, ce doit donc être de conférer un caractère proprement scientifique (le caractère d'une science distincte et originale) à des études dont se disputent le privilège les sciences positives et la métaphysique avec des prétentions également illégitimes.

On donnera ainsi pour assise à la science de l'action le plus large champ possible, tout le champ du savoir humain; car l'action est le nœud de l'expérience sensible, aussi bien que de la connaissance scientifique et de la spéculation philosophique. Chemin faisant on rencontrera donc les plus divers esprits, et s'ils sont prématurément arrêtés sur la route, on essayera de les faire aller jusqu'au terme de leur secrète aspiration.

TROISIÈME PARTIE

LE PHÉNOMÈNE DE L'ACTION

Comment on essaye de définir par la science seule et de restreindre l'action dans l'ordre naturel.

Il y a quelque chose. Cette donnée qu'accordent ceux mêmes qui concèdent le moins, cet aveu de la naïve expérience ne m'est point imposé malgré moi : j'ai voulu qu'il y ait quelque chose [1]. Tandis en effet qu'on prétendait esquiver l'inquiétude du problème moral, on posait ce problème même par un secret mouvement de la volonté. Tandis qu'on prétendait découvrir dans le néant une solution et une ressource certaines, on se ménageait une double issue. On a opté pour ce *quelque chose* qui est immédiatement senti, connu, désiré de tous, qui offre à l'activité humaine un champ immense, que le progrès même des sciences positives ne permet plus guère, semble-t-il, de nier ni de craindre; on l'a fait, en esprit de défiance contre l'autre alternative qu'on s'était suscitée, et dont l'inconnu a paru gros de troublantes superstitions. Je demeurerai fidèle à ce dessein; et m'aidant de tous les moyens que les sens, la science et la conscience me four-

1. Il importe de prévenir toute méprise. Ce n'est pas la volonté qui fait être ce qui est; loin de là, par cela qu'elle veut elle implique quelque chose qu'elle ne fait pas; elle veut être ce qu'elle n'est pas encore. Il ne s'agit donc de considérer ce *quelque chose* ni comme extérieur, ni comme intérieur ou réductible à la représentation que nous en avons. Il s'agit d'analyser le contenu de l'action voulue, afin d'y voir enveloppée toute la diversité des objets qui paraissent être des fins étrangères, mais qui ne sont en réalité que des moyens pour combler l'intervalle de ce que nous sommes à ce que nous voulons être.

nissent, je construirai sur ce simple fondement tout ce qu'il pourra porter.

Peut-être l'édifice sera-t-il suffisant; peut-être que, sans sortir du phénomène et en le considérant comme tout ce qui est, j'aurai de mon action une idée complète et du problème de la vie une solution satisfaisante. Si l'homme surgit tout entier de la nature, si ses actes ne sont que des systèmes de faits comme les autres, si le mouvement de sa volonté est borné aux limites mêmes de la science positive, ne sera-t-on pas en droit d'exorciser à jamais le fantôme de l'être caché? Faire entrer dans le champ de la connaissance et de la puissance humaines tout ce qui nous semble d'abord le moins accessible (énergies de la nature, forces occultes, apparents miracles même), fonder la vie individuelle ou sociale sur la Science seule, se suffire, c'est bien l'ambition de l'esprit moderne. Dans son désir de conquête universelle, il veut que le phénomène soit, et soit tel qu'il le connaît et qu'il en dispose; il admet que constater les faits et leur enchaînement, c'est les expliquer complètement; il considère comme à demi prouvée toute hypothèse qui lui permet d'éviter l'intervention de ce qu'on nommait la Cause Première; la crainte de la métaphysique n'est-elle pas le commencement de la sagesse? il travaille à déterminer « la genèse » de l'homme, l'origine de la conscience et toute l'évolution de l'activité morale aussi rigoureusement que les mouvements astronomiques, parce qu'à ses yeux le monde entier est un seul problème et l'unique problème, et parce que, semble-t-il, il y a unité et continuité dans la méthode scientifique.

La prétention est belle : est-elle justifiée, et la volonté déclarée de borner et de contenter l'homme dans l'ordre naturel des faits quels qu'ils soient, est-elle d'accord avec la volonté plus profonde d'où procèdent, on le verra, tout le mouvement de sa connaissance et toute son activité intellectuelle? questions décisives, qu'il faut épuiser coûte que coûte avant d'être en droit de se prononcer avec une compétence scientifique sur la portée de l'action et sur le sens de la destinée humaine. Mais si la difficulté est grande, la méthode, pour la résoudre, s'offre toute simple. Que l'on considère donc, à partir de la première donnée sensible, comment l'on s'efforce de conférer au phénomène toute la consistance et toute la suffisance possibles, et comment, y échouant toujours, on sera peut-être entraîné sans fin plus loin, non qu'on ne veut, mais qu'on ne s'imaginait vouloir.

PREMIÈRE ÉTAPE

DE L'INTUITION SENSIBLE A LA SCIENCE SUBJECTIVE

Les conditions scientifiques
et les sources inconscientes de l'action.

CHAPITRE I

L'INCONSISTANCE DE LA SENSATION ET L'ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE

L'intuition sensible paraît toute claire et cohérente, d'une simplicité absolue; pourquoi donc ne s'en est-on pas tenu à cette première donnée de la vie, à ce rudiment d'une connaissance qui semble parfaite dès l'abord, et qu'y a-t-il de naturel, qu'y a-t-il de nécessaire dans le besoin scientifique? à quelle secrète ambition répond ce désir renaissant de recherches, et par quelles satisfactions provisoires semble-t-on l'endormir?

I

A première vue, l'impression sensible est, pour chacun, tout ce qu'elle peut être, seul point sur lequel on ne puisse jamais discuter parce qu'on ne communique jamais la réalité même de ce qu'on sent. La qualité de la sensation que j'éprouve est unique en son genre, d'espèce incomparable, sans analogie; et ce qui est propre à cette intuition ne saurait être ni analysé, ni mesuré, ni décrit : des goûts mêmes et des couleurs on ne dispute pas. Dans cet ordre de la qualité pure, il n'y a rien que d'hétérogène. Je suis ce que je sens, au moment où je le sens.

Mais pour que je le sente, ne faut-il pas que dans la sensation même il y ait autre chose qu'elle? La qualité sensible n'est pas la

seule donnée immédiate de l'intuition; si elle l'était, elle s'évanouirait, parce que discontinue, suffisante, incomparable, toujours parfaite et toujours disparue, elle ne serait jamais qu'un rêve sans souvenir, sans passé, ni présent, ni futur. Comment n'en est-il pas ainsi? c'est que du moment où la sensation paraît, elle recèle une incohérence et comme une antinomie interne : car elle n'est qu'autant qu'elle est sentie; et elle n'est sentie qu'autant qu'elle est représentée en même temps que présente, imaginée en même temps qu'éprouvée; de sorte qu'en elle sont nécessairement enfermées ces deux affirmations d'apparence inconciliable : « Je suis ce que je sens, je sens ce qui est ». Dualité antérieure même aux lois qui gouvernent la succession et les contrastes des états de conscience et où pourtant l'on a prétendu découvrir la forme primitive de toute intuition; car même à supposer que les sensations ne soient perçues que par « discrimination », encore faut-il que dans chacun des états contrastants il y ait de quoi le rendre possible. Il s'agit donc ici de ce qui, dans le phénomène sensible, fait que c'est un *phénomène*, en même temps qu'il est *sensible* : or entre ces deux termes, il y a une foncière opposition qu'on n'a point assez remarquée quoiqu'elle soit le point de départ de toute investigation scientifique ou philosophique.

Qu'on réfléchisse en effet à cette étrange et universelle curiosité : dans ce qu'on voit et ce qu'on entend, à l'instant même où l'on se persuade que l'impression sentie est l'absolue et complète réalité, on cherche autre chose que ce qu'on entend et ce qu'on voit. Pascal enfant veut saisir le son qu'il a perçu comme si le son était à la fois autre et tel qu'il le perçoit. A notre insu tous invinciblement nous en sommes là. Je n'ai de sensation qu'à cette double condition : c'est que d'une part ce que j'éprouve soit tout mien, c'est que d'autre part ce que j'éprouve me paraisse tout extérieur à moi et étranger à mon action propre. N'est-ce point la croyance et le vœu populaire? on s'imagine que le visible n'est rien de plus que ce qui est vu, comme si la sensation était en effet la mesure de toutes choses, et on demeure convaincu que ce qui est vu est la chose même, comme si la sensation n'était rien et l'objet tout. Inconséquence constante qui se marque aux plus menus détails de la vie. Ne sommes-nous pas également portés, et presque au même moment, à vouloir que tous sentent comme nous, pénétrés que nous sommes de l'universelle vérité de

nos goûts, et à vouloir être seuls à sentir, à jouir, à souffrir comme nous le faisons, avec la persuasion que d'autres en seraient incapables ou indignes? Et quand la réflexion critique s'attache à démontrer que les données immédiates et les formes nécessaires de la sensibilité ne peuvent avoir hors de nous une subsistance propre, sans doute elle établit justement que la perception humaine ne saurait être indépendante de l'homme, mais elle n'échappe pas entièrement à la croyance qu'elle prétend combattre; car elle ne s'insurge contre ce qu'elle nomme l'illusion métaphysique qu'à la condition d'estimer que derrière la donnée sensible il y a un donné différent d'elle, quel qu'il soit.

Et ce n'est pas d'une simple dualité logique qu'il s'agit ici; non, c'est d'une réelle incohérence et d'une instabilité de fait. Au principe même de l'intuition la plus élémentaire, il y a comme une rupture d'équilibre qui ne nous permet pas de nous y tenir, parce que cette intuition nous ne l'avons à vrai dire qu'en la dépassant déjà et en affirmant implicitement qu'elle est en quelque sorte plus qu'elle n'est; car, pour qu'elle soit, il faut que nous lui prêtions une consistance qu'elle n'a point sans nous, et elle ne commence à être elle-même qu'au moment où l'on cherche, où l'on place en elle autre chose que nous et en nous autre chose qu'elle.

Réussira-t-on jamais à résoudre ces difficultés, et malgré son incohérence fondera-t-on la réalité du phénomène sensible? Il ne sera possible d'en décider que tout à la fin de cette recherche. Ce qui dès à présent mérite attention, c'est cette ambiguïté même, c'est la nécessité où nous sommes de nous représenter le visible à la fois tel qu'il est vu et autre encore que nous le voyons. Sans doute la pratique, en nous enseignant par une multiple expérience à déchiffrer couramment nos sensations et à nous en servir, néglige l'équivoque qui déconcerte la réflexion; et c'est merveille en effet que la moindre action tranche, sans qu'elle s'en soucie, un problème dont nulle philosophie n'a complètement triomphé parce que nulle n'a fait de l'action une complète étude. Toujours est-il que derrière la sensation brute, telle qu'elle est imprimée en nous, nous sommes, par une naturelle démarche, amenés à chercher ce qu'elle est. Même alors qu'on la croit telle qu'elle paraît, et qu'on admet naïvement l'identité de ce qu'on sent avec ce qui est senti, il y a, dans la plus simple intuition, une dualité et une opposition qui ne peuvent manquer d'éclater : c'est l'origine de tout besoin de savoir.

II

Aussi longtemps qu'on prend la sensation pour l'objet même, point de curiosité spéculative n'est éveillée; elle ne naît, cette curiosité, que du moment où par les démentis que l'expérience semble s'infliger à elle-même, par le conflit des goûts individuels, par le mouvement de la réflexion surgit l'idée que ce que nous sentons n'est pas la seule, vraie et totale réalité de ce que nous sentons.

Cette simple découverte a défrayé durant plusieurs siècles les discussions de la philosophie et de la science mêlées. Du sensible en effet on a prétendu discerner le réel, indépendant de la sensation même, quoique semblable à elle, à moins qu'il ne soit son contraire; on a cherché le principe universel des choses, l'élément dont elles sont composées, le nombre ou l'idée dont elles participent, le genre dont elles sont l'espèce, la forme substantielle qu'elles recèlent sous leurs accidents sensibles, les qualités premières qui les constituent, leur caractéristique mathématique, les équivalents de la force dont l'unité se manifeste par la diversité des phénomènes physiques. Dès l'instant où sous la sensation on place une autre connaissance, il semble que ce monde nouveau de faits imperceptibles aux sens rende à la pensée son équilibre perdu, et contente enfin le besoin naturel de l'être caché à découvrir. Que d'esprits contemporains en demeurent convaincus! derrière les perceptions immédiates que les simples continueront longtemps à prendre pour argent comptant, la réalité paraît telle à certains savants, absolument telle que l'offrent les sciences positives, et pour eux l'univers est, somme toute, un système de mouvements variés et rythmés où rentrent nos actions : ils imaginent par analogie avec le sensible ce qu'ils ne peuvent percevoir directement; et parce qu'ils ont donné à leurs yeux comme une double vue, ils pensent que ce visible qu'ils ne voient plus est enfin la véritable réalité qui, c'est admis, ne peut être ce qu'on voit.

Comment ce réalisme phénoméniste s'est-il développé? il est intéressant de l'indiquer, afin de se préparer à voir si vraiment les sciences positives nous suffisent en tout et se suffisent à elles-mêmes.

La science et la critique ont ruiné la valeur des anciennes distinctions métaphysiques; les qualités premières ne signifient rien de plus ni de moins que les qualités secondes de la matière; et

de plus ni de moins que les qualités secondes de la matière; et c'est illusion démasquée de prendre les unes pour l'envers réel de l'apparence sensible ou de leur faire jouer mutuellement le rôle de phénomène et de substance. Mais cette relation dont on a reconnu l'inanité dans l'ordre ontologique entre deux termes aussi disproportionnés que les qualités sensibles et une prétendue réalité substantielle, on la reconstitue, dans le domaine scientifique, entre le calcul et la nature. Voici de quelle manière et avec quelles prétentions.

Les sciences mathématiques, les plus anciennes, les plus rigoureuses, les mieux liées de toutes, ont paru longtemps, dans l'ordre idéal et abstrait où elles semblent se renfermer, avoir une indépendance et une suffisance entière. Si on en tirait certaines applications, c'était sans songer à rattacher cet usage concret de vérités abstraites aux principes mêmes et sans y voir une conséquence proprement scientifique du calcul. On s'en servait dans la pratique, mais sans les considérer comme constitutives de l'expérience et immanentes à la nature. Du mathématique au sensible, l'écart était trop grand pour qu'on s'avisât de voir dans le sensible même un objet de science et dans la nature un calcul réalisé.

Mais quand les connaissances d'observation, grâce à la précision d'une méthode distincte des anciennes formes de la démonstration, ont prétendu au rang de science, un nouveau problème a surgi. Peut-on relier la déduction mathématique aux faits d'expérience, et ne faut-il pas considérer comme un double aspect d'une même solution la formule de l'analyste et la loi du physicien? Hypothèse féconde que le succès a consacrée. Par leurs progrès parallèles et solidaires, les sciences exactes et les sciences expérimentales semblent en quelque sorte étreindre la nature par les deux bouts à la fois; et en se rejoignant dans le bonheur commun de leurs mutuelles applications, elles paraissent clore le cercle où la vie de l'homme se déploie naturellement. Elles règnent à la fois sur les nombres et sur les phénomènes, et elles règnent sur les uns par les autres : en sorte que l'action devient elle-même exacte et scientifique et que, sans dépasser cet ordre de la connaissance positive, elle semble trouver une stabilité, une certitude, une suffisance absolue. Et s'il est vrai que l'analyse du réel n'est pas achevée et ne doit l'être jamais, loin de s'en inquiéter, on s'en prévaut; car, même en face de l'inconnu, la science n'a pas à craindre de rencontrer le néant, ni l'être, ni l'inconnaissable;

ce qu'elle ignore encore, elle peut le savoir un jour; ce qu'elle ignore ne détruit pas ce qu'elle sait dès maintenant, et ne l'empêche pas d'exploiter chacune de ses conquêtes successives.

Ainsi deux perspectives également scientifiques sont ouvertes sur les choses, deux perspectives toutes différentes, deux perspectives qui, on ne sait comment, concordent en fait, et se compénètrent au point de ne paraître en faire qu'une et de concourir par leur dualité même à l'unité et à la suffisance universelle de la Science. Et l'association devient tellement inséparable qu'on n'en remarque pas l'étrangeté, mais l'on profite de cette dualité implicite pour admettre qu'elles rendent réciproquement compte l'une de l'autre, qu'elles satisfont au besoin toujours renaissant d'une énigme à expliquer ou d'un dessous à atteindre, et que l'une tenant lieu à l'autre d'inconnue et de limite, et inversement, il y a partout un problème et partout une solution scientifiques. Aussi n'est-il besoin, pense-t-on, de rien chercher au delà de cette double et unique explication, puisqu'elle a une efficacité pratique; en fait, elle réussit, elle suffit à l'action, elle suffit à la vie.

Voilà donc comment les sciences positives (et par ces mots on entend surtout les certitudes expérimentales, justement parce que l'on sous-entend les mathématiques qui, depuis que Comte a classé toutes les sciences en une série continue, semblent impliquées dans les autres) paraissent répondre à tous nos besoins spéculatifs et pratiques. Il est donc nécessaire de voir d'aussi près que possible si cette prétention est justifiée. Oui ou non, y a-t-il dans la science cette cohérence et cette suffisance qui fixe enfin l'esprit et la volonté en pleine paix de certitude et en plein succès pratique? ou bien ne prendrait-on pas pour solution une donnée nouvelle de la question même? Est-ce la science qui explique tout de l'action, ou l'action qui fournit encore à la science de quoi subsister?

Je me propose maintenant de montrer qu'entre les sciences mathématiques et expérimentales, à l'origine, au cours et au terme de leur développement, il y a en même temps rupture et solidarité. Cette collaboration tacite et constante, cette unité, cette existence même des sciences n'est possible que par une médiation dont, loin de rendre compte, elles dépendent. Il restera donc à définir ce fait médiateur, point de départ et matière d'une recherche ultérieure; en sorte qu'après avoir marqué l'insuffisance de la sensation et l'inconsistance même des explications fournies par les sciences positives, l'on passera, par une marche inévitable, du phénomène extérieur au phénomène intérieur de la conscience et de la science des faits à la science de l'action, en établissant la nécessité et l'originalité de l'étude subjective.

CHAPITRE II

L'INCOHÉRENCE DES SCIENCES POSITIVES ET LA MÉDIATION DE L'ACTION [1]

C'est un fait qu'entre les sciences déductives et les sciences expérimentales il y a un commerce fécond. La science même ne semble avoir de raison d'être ni de puissance de progrès que par cet échange assidu; c'est l'unité qui fait sa force et qui assure son empire. Mais de cette unité réelle et incontestée la science elle-même rend-elle compte? qu'on regarde à son double point de départ.

1. Je résume ici la recherche qui va occuper ce long chapitre parce que le caractère technique qu'elle revêt forcément la dérobe à quelques esprits. Et comme elle est nécessaire à la continuité de la pensée, il est utile d'en présenter un équivalent approximatif. Voici donc ce qu'elle tend à établir.

On ne peut se tenir à ce *quelque chose* dont l'intuition sensible nous donne l'immédiate révélation; et c'est un besoin de chercher, derrière ces apparences, le secret même de leur apparition. — Or on a prétendu, et on prétend plus que jamais, que la science positive suffit à éclaircir ce mystère, et à le supprimer; on prétend que l'élément qu'on appelle *subjectif*, peut être entièrement réduit; il précéderait la connaissance scientifique, il ne lui survivrait pas. — Je montre au contraire que dans cette donnée primitive, il y a comme trois parts à faire : 1° ce que les sciences exactes ou *a priori* déterminent; 2° ce que les sciences d'observation décrivent; 3° un indéterminé, qui sera l'objet d'une science nouvelle, proprement subjective ou philosophique. Ainsi le subjectif qui est avant, se retrouve, délimité et éclairci, après les sciences positives. Car en indiquant ce que les mathématiques supposent pour se constituer sans expliquer ni dominer ce postulat indispensable, je marque les bords du hiatus qu'elles franchissent. Semblablement j'indique ce qu'exigent, pour subsister, les sciences expérimentales, et je marque aussi les rives de leur domaine. J'arrive ainsi, par une double approche, à définir

D'un côté les mathématiques, grâce à une fiction qui réussit, supposent que l'analyse du réel est achevée; or comme, en fait, elle ne l'est ni ne peut l'être jamais, c'est en ce sens qu'elles ont un caractère idéal et transcendant par rapport à la connaissance empirique. Sans donc se perdre en une régression infinie, elles se fondent sur l'un, comme si l'expérience atteignait l'atome ou le point, sur l'homogène et le continu de l'espace, de la grandeur et du nombre, comme s'ils étaient la limite réalisable ou vérifiée de la discontinuité et de l'hétérogénéité sensibles. L'antinomie du simple et du multiple, de l'indivisibilité et de la divisibilité indéfinie y est supposée résolue; c'est le principe même de tout calcul; et par cet audacieux artifice de pensée que justifie le succès, l'on fait comme si l'on tenait ce qui échappera toujours à nos prises, l'unité et le continu homogène.

D'autre part, tandis que les sciences déductives supposant au préalable l'analyse achevée procèdent par synthèse *a priori* pour déterminer le lien nécessaire qui forme une continuité parfaite, les sciences de la nature, en décrivant les êtres ou en déterminant les faits tels qu'elles les observent ou les produisent, supposent toujours la réalité originale, la perfection relative, la suffisance de chaque synthèse en tant que synthèse. L'unité concrète y est considérée comme un total qui, bien que divisible, n'est pourtant pas résoluble en ses parties : c'est à cette condition seulement que ces sciences sont possibles et valides; car, puisque nous ne connaissons le tout de rien, nous ne connaîtrions rien du tout, si nous ne pouvions nous attacher fermement à chaque degré que l'ordre des compositions ou des décompositions nous fait atteindre. Ainsi la vraie propriété de toute science fondée sur l'expérience, c'est cela même qu'on ne déduira jamais, la nature complexe, la discontinuité et l'hétérogénéité des objets qu'elle prend comme

négativement le champ de ce qui reste à connaître dans le *quelque chose* primitif. — Je fais davantage : car je montre que ce champ dont les sciences n'abordent pas l'étude, est le point où de part et d'autre elles convergent et s'allient (elles ne subsistent en effet que par de mutuels emprunts). — Bien plus, je fais voir que c'est dans ce domaine réservé que chacune à part puise sa propre inspiration et trouve sa cohésion intime. Loin donc de réduire ou de supprimer l'élément subjectif, elles s'y subordonnent et y sont suspendues. Aussi ne suffirait-il pas non plus de reconnaître qu'il y a, présent à ces sciences positives, un tel élément, sans en déterminer le rôle; car on ne ferait par là qu'infirmer ou que restreindre leur valeur, sans réserver à l'esprit l'accès d'une connaissance autre, de la véritable science subjective, qui est, on verra comment et pourquoi, science de l'action.

matière de ses recherches. Et les déterminations quantitatives qu'elle réussit à employer (comme par exemple dans l'étude des composés chimiques), ne servent qu'à mettre en évidence la distinction précise, les hiatus, les différences spécifiques et irréductibles qui séparent les plus proches parents des mêmes familles et les combinaisons des mêmes éléments. Non, la théorie parfaite de la nature ne la résoudrait pas en pur intellectuel, pas plus que l'entière connaissance qu'en auraient nos sens ne la révélerait dans sa pleine vérité.

Il y a donc dans la science, et à son principe même, une dualité manifeste [1]. Tantôt elle cherche, en dehors des phénomènes immédiatement perçus, ce qui est généralité abstraite et enchaînement nécessaire; oubli fait de la nature des composés et des qualités propres aux éléments, le calcul apparaît comme la forme continue de l'univers. Tantôt, oubli fait de l'unité de composition, elle s'applique à donner à l'intuition synthétique une précision quantitative et une individualité définie.

Tout ramener à l'homogène, partout reconnaître et définir l'hétérogénéité, ces deux tendances sont également scientifiques, ces deux méthodes sont également complètes et suffisantes chacune en leur sens. L'une et l'autre usent de l'analyse et de la synthèse; pour la première, l'analyse, pour la seconde, la synthèse est hypothétique. Pour la première, la synthèse si l'on peut dire est analytique *a priori*; pour la seconde, l'analyse est synthétique *a posteriori*, c'est-à-dire que l'une s'édifie avec les éléments d'une analyse idéale, et que l'autre n'atteint dans ses décompositions que des synthèses réelles. Pour la première, l'action est une intégration dont un calcul parfait donnerait la formule rigoureuse; pour la seconde, l'action est un fait *sui generis*, dont aucune approximation mathématique ne révèle l'originalité et qui, comme toute autre synthèse, ne peut être connu que par l'observation directe. La conception positiviste, la conception aujourd'hui dominante selon laquelle les sciences s'enchaîneraient en une série

1. Cette ambiguïté nécessaire se marque par le double sens de l'*unité* : d'une part, l'unité est divisible, mais non résoluble; car (ainsi que le remarque Leibniz, *Gerhardt*, III, 583) les fractions, qui sont les parties de l'unité, ont des notions moins simples, parce que les nombres entiers (moins simples que l'unité) entrent toujours dans la notion des fractions. Mais les parties ne sont pas toujours plus simples que le tout, quoiqu'elles soient toujours moindres que le tout : le tout est résoluble, mais non divisible. Et pourtant ces deux fonctions de l'*unité* sont constamment solidaires en fait.

very important to understand dialectic of B's method

unilinéaire selon un ordre de complication croissante est donc radicalement erronée.

Et en même temps, chacune des formes de la science n'a de sens et de raison d'être qu'autant que l'une redouble en quelque façon et égale l'autre. Quoique dans le style des mathématiciens le tout et la partie soient homogènes, les mathématiques constituent des synthèses spécifiques et symbolisent avec l'hétérogénéité des connaissances sensibles. Quoique les sciences de la nature se fondent sur le *quid proprium* de l'intuition, elles prétendent y introduire la continuité causale et la loi du nombre. Ainsi chacune semble être une matière, une méthode et une fin pour l'autre.

Qu'il suffise d'indiquer ainsi, entre les deux formes générales de la science, cette solution de continuité, ce parallélisme et cette coopération. Ce qui est moins remarqué et peut-être plus digne de l'être, c'est que, dans l'intérieur de chaque discipline scientifique, dans le détail des procédés de calcul ou d'expérience, dans la constitution des vérités positives se cache une semblable discordance et s'établit un semblable accord que la science ne justifie pas. Ce n'est donc pas seulement dans son ensemble que la science est pour ainsi dire coupée en deux tronçons qui ne vivent pourtant qu'en se rapprochant; c'est dans le détail de la construction de chacune des sciences, que vont se révéler et la même incohérence et la même solidarité. Au principe, au cours, au terme idéal de toute science, il y a une antinomie, et une antinomie résolue en fait.

Il importe donc de rechercher à quels emprunts indirects et tacites chacune d'elles doit son existence et son progrès, comment enfin une médiation est nécessaire à cette transposition perpétuelle d'éléments étrangers les uns aux autres et à cette constante collaboration de méthodes irréductibles. Car montrer que ce qui dans les sciences positives leur est transcendant et étranger est cela même qui les rend possibles et applicables, ce sera mettre en lumière ce qui, dans la science même, exige que la science soit dépassée. Si chacune avait une sorte d'indépendance ou de suffisance, on serait en droit de s'y arrêter et de se contenter de ses succès même provisoires. Or il n'en est pas ainsi; et cette imperfection ne tient pas au défaut de ses résultats d'ailleurs toujours partiels, mais à la nature même des vérités qu'elle atteint et de la méthode qu'elle emploie. Non seulement la science en voie de se faire est insuffisante, mais supposée faite et parfaite, elle l'est

encore : infirmité initiale et finale de chacune séparément et de toutes ensemble dans leur commerce mutuel, voilà le vrai. Les sciences positives ne nous suffisent pas, parce qu'elles ne se suffisent pas.

I

Du simple et de l'homogène qu'elles supposent d'emblée au terme de l'analyse et qu'elles placent au principe de leurs constructions, les sciences exactes dérivent leurs synthèses *a priori*. Or d'où naît l'idée même de ce procédé synthétique qui leur est essentiel; d'où sait-on considérer la construction comme un tout au sein duquel les matériaux ont des relations déterminées, un ordre, une valeur qu'ils n'avaient point avant d'en faire partie? Sans doute, rien à proprement parler n'est empirique ni dans les éléments, ni dans le plan même de l'édifice mathématique; mais rien n'y est concevable sans un primitif emprunt, sans un plagiat déguisé, sans une continuelle imitation du concret. Car c'est le propre caractère du calcul infinitésimal, de ce calcul qui est la forme éminente de tout autre, de ce calcul qui insère la mathématique jusqu'au cœur de la physique et de la pratique même, d'être à la fois une fiction et une fiction utile, de rester dans l'idéal et de s'adapter au concret, bref de convenir à la nature des choses sans prétendre rendre compte de la nature des choses [1].

1. Sans doute, peut-on objecter, « les résultats du calcul n'ont que la signification qu'ils peuvent avoir sans qu'on charge les mathématiques ni d'embarras métaphysiques ni de préoccupations utilitaires; seule l'expérience, semble-t-il, peut permettre de donner des formules abstraites une interprétation pratique ». Toutefois, s'il ne faut pas subordonner le calcul à des considérations étrangères au calcul, ce serait une égale erreur de le croire entièrement indépendant et autonome. L'objet de cette analyse c'est précisément de montrer que, malgré leur caractère idéal et détaché, les sciences exactes n'ont de raison d'être et de possibilité d'existence que si, dès le principe, elles tendent implicitement à devenir ce qu'elles sont de plus en plus, un succédané de la connaissance expérimentale et un auxiliaire de l'activité pratique. L'application qu'on en fait n'est donc pas un emploi accessoire ou dérivé, c'est une extension conforme à leur nature originelle et à leur véritable destination. L'usage réel auquel elles se prêtent n'est pas extrinsèque, il est intrinsèque à leur constitution même. Et en découvrant cette secrète vertu qui les pénètre dès leur origine, on verra mieux comment tout leur progrès ne fait que manifester, par l'enchaînement des nécessités intellectuelles, le mouvement plus profond de la volonté : car c'est parce qu'elles ont pour fin un intérêt pratique et une opération efficace, que ces sciences surgissent

Ne remarque-t-on pas en effet que plus la science abstraite s'enfonce en des calculs où elle semble fuir la réalité, plus elle tend à y revenir, et mieux elle s'y applique?

Dès l'origine, en effet, il y a en elle, pour la rendre possible, comme l'insertion inaperçue d'autre chose qu'elle. Ainsi que le remarque Helmholtz, en prenant pour base expérimentale ce simple fait, ce simple « sentiment » que dans notre vie interne un fait retenu par le souvenir a précédé le fait actuel, nous pouvons construire rationnellement tout le vaste édifice de l'Analyse moderne. Qu'est-ce à dire sinon que toutes les synthèses successives sont *a priori*, mais que l'idée même de synthèse et l'existence de toute relation mathématique est fondée sur une expérience réelle, sur le « sentiment » d'une unité complexe comme l'est celle d'un état de conscience ou d'une action mentale? L'ambition des sciences exactes, c'est de produire avec le continu et l'homogène dont elles disposent au départ toute la diversité des formules et des théorèmes qui égalent de mieux en mieux la multiplicité des formes de la vie : des éléments qu'elles combinent, elles constituent comme des espèces idéales, dont elles considèrent les propriétés et pour ainsi dire l'individualité générique. Mais au cœur de chacun de ces groupements analytiques si une unité se forme, s'il y a une intégration distincte des éléments intégrés, c'est par une audace dont les mathématiques profitent sans la justifier à aucun degré : une synthèse constituée *a priori*, un système d'éléments homogènes considéré comme hétérogène avec eux, un tout analytiquement formé et regardé comme indécomposable en ses parties composantes, c'est l'étrangeté même, et on ne s'en étonne pas. Grâce à un schématisme, emprunté par voie de transposition et d'analogie à l'intuition sensible, et qui est comme une perception de l'irréel ou une imagination de l'imaginaire, la pensée s'exerce sur une matière fictive, abstraite de l'expérience positive; et, élimination faite de la qualité sensible, *vinculum perceptionis*, elle s'appuie, dans cette sorte de synthèse analytique, sur une expérience pure et sur un monde de phénomènes intellectualisés.

du fond même de notre activité et s'organisent spontanément sous l'empire de la même loi intérieure qui préside à toute notre vie. Ainsi les mathématiques mêmes apparaîtront comme une forme du développement du vouloir; elles rentreront dans la série des moyens que nous employons pour résoudre le problème de l'action; elles deviendront, dans la connaissance savante que nous aurons de nos actes, ce qu'elles sont dans la réalité vivante de nos opérations, un élément de la solution.

Que de ce point de vue on examine un instant le développement des sciences exactes, on verra en elles l'image de l'évolution que les sciences de la nature prétendront nous décrire dans le monde organique; et à travers ce parallélisme digne d'attention, on découvrira dans les mathématiques l'influence constante et indispensable d'une conception étrangère aux mathématiques.

Elles ne sont nées, ces sciences, que du moment où dans l'homogène et le continu, elles ont supposé une différenciation et des relations possibles de grandeur et de nombre; c'est la matière idéale à laquelle elles vont imposer la forme de leurs déductions. Ne possédant au début que ce pur abstrait, elles regardent d'abord l'élément comme isolé et inerte, même au sein de la composition et de la spontanéité : c'est par cette simplicité abstraite qu'elles ont accès à la rigueur, à la clarté et à l'exactitude; l'élément seul est en face de l'élément seul, dans le tout; et d'après cette première conception mécaniste, le système universel et chaque synthèse particulière n'est rien de plus que la relation élémentaire et l'ordre des parties constituantes; tout problème peut être ramené par l'analyse au simple, sans qu'on ait besoin d'envisager pour elle-même l'organisation intrinsèque du composé. Ainsi se constitue le premier milieu tout abstrait et tout homogène où se déploieront, comme en une hiérarchie de formes de plus en plus organisées, les complications croissantes de la science; ainsi, par une élaboration originale, se dégagent de l'expérience les principes fondamentaux de la mécanique rationnelle. C'est là un point d'appui nécessaire, mais ce n'est qu'un point de départ.

« Les composés symbolisent avec les simples », comme le remarque Leibniz; c'est-à-dire qu'à leur tour ils peuvent être considérés comme unités, mais comme unités complexes; et qu'entre l'élément et le tout s'insère une hiérarchie de constructions définies. Toujours donc le même postulat reparaît : la construction mathématique, sans recourir et sans aboutir jamais au *quid proprium* de l'intuition empirique, est constituée par la seule force de l'analyse comme une nouveauté originale et une synthèse *a priori*. Et dans ce monde rationnel il se forme des systèmes clos et tout un ensemble de fonctions subordonnées, comme s'établissent, dans le monde des êtres animés, des relations multiples, une organisation de parties et une accumulation de force vive.

Le composé se comporte donc comme un centre unique, comme un tout; et, sous l'unité de son développement, il y a un monde de mouvements intestins, échos et répercussions intimes d'énergie. Ainsi au mécanisme s'ajoute ou même se substitue, sans le supprimer, le dynamisme. Le progrès du calcul (de Descartes à Leibniz), c'est de comprendre cette unité complexe, avec l'infini qu'elle recèle, l'effort qu'elle enveloppe, l'action qu'elle produit. C'est de cette façon que les qualités sensibles elles-mêmes, par cette notion médiatrice de l'infini, sont réductibles ou plutôt convertibles en expressions mathématiques : qu'est-ce à dire encore ici, sinon que les sciences déductives ne passent outre et n'avancent qu'en acceptant une notion qui les contredit et qu'en insérant en elles-mêmes comme l'aveu de leur incohérence? Leibniz, au moment même où il voit à quel point le concept d'un nombre infini actuel est contradictoire, admet que toute réalité finie enveloppe un infini actuel; c'est-à-dire que le calcul ne peut rejoindre les données empiriques qu'en y ralliant le réel et le nul dans l'infini, dans cet infini mathématique dont le caractère est tout négatif puisque le propre de la limite c'est de n'être jamais atteinte : ici donc c'est la fiction même qui permet d'atteindre la réalité. Descartes sans doute eut le sentiment vif de cette difficulté; c'avait même été le ressort de toute son entreprise métaphysique; mais il n'avait rattaché la connaissance expérimentale à la déduction que par un lien artificiel; sacrifiant totalement l'un des aspects du problème et subordonnant l'intuition sensible à la mathématique universelle qu'il rêvait de fonder, il n'eut pas l'idée d'une vraie et originale science de la nature. C'est par une relation intime et intrinsèque que Leibniz enfonce le calcul au centre même de la réalité physique et y subordonne jusqu'à la spontanéité de la force.

Chaque système devient à son tour l'élément de synthèses supérieures : après qu'on l'a considéré, pour la commodité du progrès déductif, comme clos et indépendant, on le fait entrer en composition avec d'autres, afin d'amener toute la hiérarchie de ces constructions synthétiques à participer au système universel. Ce système de l'univers est-il considéré, à son tour, dans son unité comme un tout déterminé? il reste possible de faire exprimer à l'homogénéité de l'espace indéfini l'hétérogénéité illimitée des relations qu'il contient, et de formuler, dans le langage des relations de la quantité, toutes les variations de la qualité.

C'est ainsi qu'en considérant un espace à n dimensions, la géométrie supérieure introduit dans l'étude des mouvements la caractéristique de l'orientation et de la qualité, la qualité qui est ἄπειρος, non pas indéterminée, non pas indéterminable, mais comportant une infinité de déterminations ou de directions particulières. La contingence elle-même est donc ramenée au déterminisme et à la nécessité mathématique, sans rien perdre de son caractère [1].

Ce n'est pas tout encore. Du moment où l'on conçoit l'unité du système universel, on est, par une nouvelle initiative de cette imagination rationnelle qui poursuit ses expériences dans l'*a priori*, conduit à concevoir la possibilité d'autres systèmes, à ne regarder le premier que comme un cas particulier d'une géométrie plus générale que la vulgaire, comme un élément de combinaisons nouvelles ou de synthèses ultérieures. C'est le sens de ces tentatives récentes qu'a faites la pensée pour s'affranchir des postulats, ou même des lois qui lui avaient toujours paru le plus nécessaires. Tel que le progrès de la mathématique nous mène à le comprendre, le monde n'est pas un système clos : il est illimité, ἀόριστος; ce qu'on nomme la vie et la liberté y peuvent intervenir sans déconcerter le calcul. Qu'il s'y produise sans cesse du nouveau et pour ainsi parler du miracle, est-ce

1. « Non seulement rien n'arrive dans le monde, qui soit absolument irrégulier, mais on ne sçauroit mêmes rien feindre de tel. Car supposons, par exemple, que quelcun fasse quantité de points sur le papier à tout hazard, comme font ceux qui exercent l'art ridicule de la Géomance, je dis qu'il est possible de trouver une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine règle, en sorte que cette ligne passe par tous ces points, et dans le même ordre que la main les avoit marqués. Et si quelcun traçoit tout d'une suite une ligne qui seroit tantost droite, tantost cercle, tantost d'une autre nature, il est possible de trouver une notion ou règle ou équation commune à tous les points de cette ligne en vertu de laquelle ces mêmes changements doivent arriver. » — (Leibniz, *Gerhardt*, t. IV, p. 431; cf. VI, 262, 629; IV, 569.) — Quelques-uns des mathématiciens contemporains ont développé et appliqué ces vues. La théorie des coupures de Riemann, développée par les travaux de M. Hermite sur les intégrales définies, permet de donner la formule non point seulement d'un développement continu, mais d'une série de lignes qui, à tel point arbitraire par rapport à des coordonnées, prennent telle position et inaugurent tel processus qu'on voudra. A la limite, le nécessaire et le contingent coïncident, chacun demeurant ce qu'il est : ou plutôt les sciences exactes n'ont aucune raison de discerner l'un de l'autre; c'est pour cela qu'elles sont radicalement incompétentes dans le problème de la liberté. Ce qu'on nomme la nécessité des déductions mathématiques est donc sans analogie aucune, sans rapport quelconque avec ce qu'on pourrait dire du déterminisme interne des actes.

désordre ou violation de la loi de la conservation de l'énergie? non, c'est ordre plus complet. Déjà les formules plus larges d'une algèbre générale permettent à l'esprit d'exprimer rigoureusement cette improvisation du mouvement et cet arbitraire de la spontanéité. L'indétermination rentre ainsi dans le déterminisme même; et on conçoit que la mathématique parfaite puisse donner pour chaque point une solution absolument singulière; en sorte qu'elle serait l'image de la sensibilité qui reproduit sous une infinité de formes individuelles une même réalité et une seule vie, ou le symbole d'une Providence spéciale qui se ferait de chaque atome un monde entier et un centre de perspective, ou encore l'expression de cette charité qui est toute à tous et qui réalise la perfection du calcul.

Quoi de plus beau et de plus solide, semble-t-il, que cette triomphante construction d'une science capable d'édifier un univers et d'emprisonner le monde, tous les mondes possibles, dans ses formules! Mais ce n'est qu'un charme à rompre. — Les mathématiques s'adaptent à l'expérience, mais elles n'en partent pas. — Elles empruntent à l'expérience de quoi subsister, mais elles n'y aboutissent pas. — Elles semblent trouver dans les faits la confirmation de leur réalité, mais elles sont sans aucune relation de nature avec les faits. Et tandis qu'ils paraissent nécessaires comme l'unique forme des phénomènes qu'ils servent à déterminer et à gouverner, leurs symboles sont arbitraires; c'est un acte de l'esprit qui les pose Cet acte, veut-on le saisir sur le vif? la limite mathématique n'est jamais atteinte, et pourtant il faut commencer par admettre qu'elle est donnée en fait; c'est-à-dire qu'au terme il faut encore supposer le point de départ, que la certitude finale demeure fondée sur la fiction initiale, et que la suprême garantie du calcul est en dehors du calcul. On n'arrive pas à la limite, on en part afin d'y pouvoir revenir en insérant sous le fait tout le monde des déterminations mathématiques. Ou plutôt on y revient comme si on en partait; on en part comme si on y revenait. Extérieure à la science, la limite est nécessaire à la science. Et cette fiction qui rend possible le calcul infinitésimal est identique à la simple opération qui pose l'unité. Partout même coupure et même suture. Partout même caractère arbitraire et nécessaire des symboles.

Les sciences exactes restent donc marquées de ce triple stigmate, et cela jusque dans leur tissu le plus ténu :

1° Elles ne rendent nullement compte ni de la façon dont elles se dégagent de la réalité, ni de la façon dont elles y reviennent et s'y ajustent. Ce qu'elles ont d'efficacité, elles ne l'expliquent pas; ce qu'elles opèrent, elles ne le connaissent pas.

2° Quoiqu'elles semblent être fondées dans la réalité et y régner, elles y sont étrangères; elles ne peuvent rendre compte de la plus simple sensation, ni du moindre acte. Dans la qualité, qui leur échappe en tant que qualité, dans la hiérarchie de chaque synthèse qui forme comme un monde nouveau, il y a un élément qui leur est absolument réfractaire, ce qui, par exemple, restera propre aux composés chimiques quand on aura réussi à traduire leurs combinaisons dans l'esprit et la langue de la physique mathématique, ce qui est donné dans la première intuition, πρότερον πρὸς ἡμας. Ce qu'elles nous font connaître, elles ne nous le font pas connaître tel que nous le connaissons.

3° Dans leur travail d'intégration continue, elles font constamment appel à un procédé synthétique seul capable de leur fournir une matière qui soit pour ainsi dire toute formelle; mais cette initiative même de la pensée leur échappe; elles sont étrangères chez elles. Dans ces sciences où tout semble pénétré de lumière et où la distinction des idées parvient à sa perfection, le ressort de la science n'est pas de la science; *ce* qu'elles connaissent, elles ne le *connaissent* pas tel qu'elles *le* connaissent.

— Ainsi donc à l'origine, au cours, au terme des sciences exactes, dans leur constitution interne comme dans leurs relations naturelles avec les autres, partout subsiste en elles un postulat tacite et comme un hiatus permanent. Sans doute, c'est par ce point que les sciences expérimentales ont commerce avec elles [1], et

1. Un simple exemple mettra en lumière cette utile incohérence des procédés scientifiques. Soit à trouver l'expression de l'intensité du son. Pour analyser le phénomène soumis à notre étude, pour définir l'intensité même du son et la représenter comme la somme des demi-forces vives des molécules d'air d'une onde vibratoire entière, on suppose la matière discontinue et formée de points séparés : or en restant fidèle à cette conception sur la constitution moléculaire de l'air, conception qui seule nous permet de déterminer précisément l'objet propre du calcul et même de l'énoncer, il nous faudrait, pour faire cette somme des demi-forces vives, connaître le nombre des molécules, leur masse et la vitesse qui anime chacune d'elles à l'instant considéré; c'est une impasse. Il devient donc nécessaire, pour opérer la synthèse et pour évaluer cette intensité du son, de faire une volte-face : abandonnant l'hypothèse première afin d'appliquer au phénomène qu'elle a servi à définir les procédés mathématiques, on raisonnera comme si la matière était continue.

c'est par ce commerce que la science peut prétendre à l'unité et à la suffisance d'une explication universelle. Mais au moins du côté des mathématiques la soudure n'est pas faite, elle ne le sera jamais, elle ne peut l'être par elles non plus qu'en elles. Quelque développées qu'on les suppose, elles n'épuisent pas, elles n'atteignent pas la réalité perçue; elles portent toujours jusqu'en leurs plus lointaines déductions la tare de leur principe, le caractère fictif de leur postulat initial, et si elles réussissent dans la pratique, c'est sans justifier ce succès ni même cet emploi. Aussi, à l'inverse des Pythagoriciens ou même de Descartes qui voyaient dans les mathématiques le fond le plus réel des choses en opposition avec l'apparence sensible, semble-t-on porté désormais à trouver cette réalité plus solide dans les vérités expérimentales; car depuis qu'elles comportent une rigueur scientifique, elles paraissent jouer vis-à-vis de leur succédané mathématique le rôle que les mathématiques semblaient jouer vis-à-vis des phénomènes sensibles. Est-ce donc enfin dans ces sciences positives que nous allons rencontrer l'arrêt de l'esprit, la limite de notre curiosité volontaire et la définition de notre action?

II

Le point de départ des sciences expérimentales n'est pas facile à discerner avec précision; aussi est-ce tardivement que ces sciences ont vraiment pris naissance et accroissement. Mais dès cette origine va reparaître une incohérence analogue à celle qui reste fixée au cœur des mathématiques, un postulat secret qui s'insinuera en tous leurs développements et dont, au terme même où elles tendent, elles ne seraient pas affranchies.

La simplicité complexe de la perception immédiate et l'irréductible intuition des sens, voilà, semble-t-il, le fondement de toute connaissance expérimentale, puisque tout essai d'analyse ultérieure défigure cette donnée concrète sans en rendre compte.

Mais cette première donnée est absolument confuse; et au sein de cette confusion, la différenciation est infinie : l'univers sensible est pour les sens un chaos; et c'est dans ce désordre que l'observation analytique s'efforce de découvrir un ordre et des lois.

Or, d'où sait-on considérer le monde comme un tout où il y a des parties distinctes; d'où naît l'idée de ce procédé analytique

qui sous la primitive indétermination de la qualité introduit la clarté et la distinction numériques? Nulle connaissance expérimentale n'est concevable sans une analyse fictive et sans une abstraction initiale qui délimite artificiellement la matière même de l'observation. Tout fait perçu, quelque vague qu'il soit, suppose ainsi un travail d'élaboration dont l'expérience ne rend aucun compte au moment même où elle le constate. Le caractère synthétique des données sensibles est donc le résultat d'une analyse étrangère à ces données mêmes : la possibilité de l'observation est déjà un postulat [1].

Et maintenant qu'on suive le progrès des sciences inductives : on verra qu'elles cherchent, d'une part, à relier par un déterminisme rigoureux toutes les formes discontinues que l'analyse de la réalité leur présente, d'autre part, à définir en termes précis ces formes distinctes et originales au sein même de la continuité universelle : mais toujours elles ont besoin, pour leurs analyses et pour leurs synthèses, de franchir un pas où elles ne marchent plus sur leur propre terrain.

I. — Ce n'a pas été en effet sans délais ni difficultés qu'on est revenu à considérer le fait sensible (ce phénomène que la première démarche scientifique avait été de démentir en quelque façon), comme objet propre et direct de la science. Il n'y a science que du général, avait cru toute l'antiquité. La perspective paraît presque renversée désormais, et il semble qu'il n'y ait science que du concret, du positif, du particulier. Autant on dédaignait le fait et l'individu, autant on aime à découvrir dans la singularité et l'anomalie une précieuse leçon; et l'on sait faire produire à l'exception monstrueuse une abondance de vérités nouvelles. Comment donc a-t-on pu introduire dans l'étude du phénomène qualitatif et discontinu un ordre, une précision, une détermination qui ont rendu ou rendront possible une vraie science de l'expérience?

1. Dire que l'observation ne se suffit pas et que l'expérience implique un postulat, ce n'est parler ni d'*a priori* ni d'innéité; la question est d'un tout autre ordre, car il s'agit non de l'origine, mais de l'originalité de notre connaissance. C'est dire simplement que, comme l'avait indiqué le précédent chapitre, pour observer il faut voir et sentir déjà autrement qu'on ne sent immédiatement. D'ailleurs, avant d'arriver à la précision numérique, c'est d'abord un difficile travail d'obtenir la précision qualitative : voyez comme dans le *Philèbe* Platon décrit l'invention des lettres et des notations musicales.

C'est par le concours de ces deux conceptions qui se sont développées séparément, et qui n'ont pas encore aujourd'hui réussi à se rejoindre sur tous les points : d'une part, l'idée d'une succession nécessaire des phénomènes; d'autre part, une caractéristique numérique des diverses espèces sensibles : — science de l'enchaînement des faits; — science des formes réelles et de leurs relations.

1° Ce qui d'abord a paru revêtir le caractère de l'universalité et de la nécessité scientifique au milieu de l'infinie confusion des faits singuliers, c'est la constance de leurs rapports et la fixité de leur enchaînement. Or, pour établir ces grandes séries de faits intégrés en lois, analogues aux longues chaînes des vérités déductives, non seulement il faut recourir toujours à cette analyse artificielle dont on a noté l'indispensable rôle en toute observation des faits, mais encore par un nouveau travail que l'intuition sensible ne justifie pas, il faut faire provisoirement abstraction du contenu original de chaque phénomène contingent pour n'en considérer que la forme nécessaire. C'est ainsi qu'en affirmant le déterminisme universel, le physicien, par un emprunt détourné aux conceptions mathématiques, ne fait que désigner sous une expression symbolique cette formule unique qui gouverne et détermine l'immense enchaînement des phénomènes avec leur complication croissante; voilà comment l'hypothèse de l'unité des forces physiques exprime ce qui dans l'observation est étranger ou même contraire à l'observation, laquelle ne saisit jamais l'homogène et le continu. C'est-à-dire que sans être une mathématique de la nature, puisqu'elles ne remontent pas à l'unité pure et fictive qu'atteint seule l'analyse idéale, ces sciences ne laissent pas d'être comme une « mathématisation » de l'expérience; car, à partir de l'unité concrète qu'elles empruntent à l'observation, elles reprennent la forme « mathématoïde », si l'on peut dire, des sciences exactes. Foncièrement indépendantes d'elles, elles ne vivent pourtant et ne se développent qu'en s'incorporant, à titre subalterne et subsidiaire, toutes les ressources du calcul. *Scire est mensurare*, selon la parole de Képler.

L'introduction des mathématiques dans les sciences de la nature ne constitue donc pas une mathématique autonome; elles n'y sont qu'un instrument subordonné à une méthode opposée à la leur propre. Les calculs n'y sont pas le calcul; si bien que pour étudier de près les plus simples mensurations de la physique, il

faut en quelque façon loucher [1]. Et pourtant la convergence de ces rayons divergents semble naturelle et parfaite. C'est qu'il suffit au physicien d'instituer entre les intuitions de l'expérience qui ne comportent aucune mesure directe, et certains symboles uniquement soumis à la double condition d'être mesurables et de représenter conventionnellement les données empiriques, une relation suivie. Ce qu'il cherche, c'est un résumé maniable et une coordination systématique, non une explication des lois expérimentales. Et ce qu'il y a d'arbitraire dans sa convention initiale persiste sous tous les développements et jusque dans les résultats les mieux vérifiés de la science.

2° Mais la physique mathématique n'est pas toute la science de la nature. Parallèlement et même antérieurement à elle, s'est développée une autre forme de l'expérience scientifique. Tandis en effet qu'on découvrait les lois qui expriment la succession constante des phénomènes, on s'attachait d'autre part à déterminer les espèces sensibles et les formes vivantes, sans soupçonner d'abord qu'il pût y avoir entre ces sciences des *faits* et ces sciences des *êtres* [2] une solidarité et une continuité réelles.

Et déjà il fallait un difficile effort d'analyse pour discerner les caractères distinctifs et hiérarchiques de chacune des synthèses réalisées dans la nature. Toutes les anciennes classifications s'y sont épuisées. Comment en effet aux données fuyantes de l'intuition substituer des conceptions fixes et des définitions précises? On aurait tort d'ailleurs d'imaginer que les définitions *per genus proximum et differentiam specificam* comme celles d'Aristote et des scolastiques, ou que même les classifications méthodiques des naturalistes modernes ont une rigueur satisfaisante. Leur

1. Ce malaise qu'on éprouve à analyser certains procédés scientifiques tient au rapprochement de deux ordres qui, même unis, restent séparés. Ainsi par exemple pour étudier la pression hydrostatique, on définit une quantité que l'on appelle la pression en un *point*; mais aussitôt qu'on a emprunté cette expression à l'idéal abstrait des mathématiques, on se voit obligé de revenir au concret, en se hâtant de dire que la pression p en un point A représentera la pression sur l'*unité de surface* prise autour du point et plus petite il est vrai que toute grandeur concevable. Cette unité fuyante doit donc tenir du concret pour avoir un sens et un usage en physique, de l'abstrait pour que l'application de la déduction mathématique soit possible : il semble qu'il ne s'agisse ni du point géométrique, il est trop petit, ni du point physique, il est trop gros.

2. Il va sans dire que les mots *être*, *réalité* dont on fait usage n'ont ici aucune valeur métaphysique; ils ne désignent jusqu'à présent qu'un système de phénomènes donnés.

valeur n'est ni proprement philosophique, parce qu'elles ne portent que sur les rapports de phénomènes subordonnés sans atteindre le fond des êtres, ni proprement scientifique, parce que ces descriptions quelque exactes qu'elles soient, ces classifications quelque naturelles qu'elles paraissent, ne font que noter, en détail il est vrai, mais avec une précision « littéraire » qui n'exerce que l'esprit de finesse, des caractères sensibles et des qualités complexes dont on n'a point pénétré la composition interne ni la loi de production ni les équivalents numériques. Ainsi le zoologiste, pour établir ses distinctions, a constamment besoin de recourir à des notions de psychologie subjective.

Comment donc introduire, dans l'étude des synthèses réelles dont l'expérience nous révèle les qualités diverses, cette précision nécessaire sur laquelle le calcul aura prise? C'est la chimie, on sait comment, qui a commencé à découvrir ce qu'on pourrait appeler l'histologie quantitative des corps. Et non seulement elle définit les relations numériques des éléments dans les composés, mais encore elle établit des lois générales, lois des équivalents définis et des proportions multiples, qui permettent d'étendre le calcul à toute la variété des combinaisons. Or, si la première observation qui isole un fait du milieu universel suppose déjà une analyse artificielle, l'expérimentation chimique, qui décompose une synthèse qualitative en éléments quantitatifs, transpose du même coup un ordre de phénomènes dans un ordre entièrement hétérogène, sans que ce passage soit expliqué. Pour introduire la balance dans le laboratoire, et pour exprimer en fonction d'une unité de poids le corps soumis à l'expérimentation, il fallait avoir en vue autre chose qu'une pesée banale (pesée qui d'ailleurs implique une opération mentale, analogue à l'association de la durée continue avec les divisions d'un espace mesuré par un mouvement régulier); il fallait chercher à traduire la qualité d'une synthèse en quantités définies de ses éléments. Cette initiative d'où est née la chimie, la chimie en vit sans la justifier : la cohésion de la science n'y est point scientifique.

3° Mais après que le calcul a pénétré dans les sciences physiques, après qu'il s'est implanté dans les sciences naturelles, un nouveau problème se présente. Peut-on relier entre elles la connaissance des faits enchaînés et celle des formes coordonnées? et comprend-on bien la portée de cette question? Ramener la diversité « des êtres perçus » à l'enchaînement « des phénomènes

intégrés », ce serait en effet exprimer la nature sensible en fonction de ces symboles abstraits dont les mathématiques disposent; ce serait obtenir que dans l'*a posteriori* même tout d'une certaine manière soit calculable *a priori*; ce serait représenter par une formule précise l'ordre de production des phénomènes et les transformations possibles ou réelles des espèces naturelles. Mais comment rattacher ainsi, dans une commune alliance avec les sciences exactes, l'étude des classifications à l'étude des lois génétiques ou mécaniques?

Les progrès récents de la notation chimique et de la cristallographie semblent être un double acheminement vers la solution de ce problème.

— D'une part, en effet, en se fondant sur la double idée de l'*analogie* et de la *substitution* qui sert à déterminer le *type chimique*, on réussit, par l'élimination progressive de l'élément arbitraire qu'introduit l'appréciation de ces caractères purement qualitatifs, à mettre en évidence tous les types auxquels il est possible de rattacher un même composé, et à établir ce qu'on nomme *la formule de constitution*. Grâce à elle, on peut classer et même prévoir les réactions auxquelles un corps donnera lieu; on peut reproduire ce corps au moyen d'autres corps par voie de substitution; on peut opérer une synthèse. Le secret numérique de la combinaison semble devenir ainsi un secret pratique de production.

— D'autre part, la cristallographie parvient à instituer une relation déterminée entre la disposition des systèmes qu'elle étudie et la structure même des molécules. Et si, pour définir les analogies chimiques, l'isomorphisme est un caractère essentiel, n'est-ce point admettre qu'entre la nature qualitative des combinaisons et la constitution géométrique des éléments il y a un rapport fixe à découvrir? La formule de constitution et cette autre formule, non plus chimique, mais mathématique qui exprime le plan architectural des atomes[1] dans la molécule, peuvent donc être reliées par un système de symboles suivis; et en ce point les sciences physiques se soudent aux sciences naturelles, comme elles sont toutes deux mutuellement insérées au calcul.

1. L'ambiguïté qu'on a remarquée déjà dans l'emploi du mot *unité* reparaît ici. L'atome semble considéré comme un élément tantôt quantitatif, tantôt qualitatif : ici insécable et pourtant composé, là divisible et pourtant irréductible.

Mais qu'on y prenne garde. Des termes abstraits aux synthèses les plus complexes les grandes routes ont beau se frayer de plus en plus au passage de la Science conquérante; il ne faut point s'en laisser imposer par son succès même. Sans doute les symboles qu'institue le savant finissent par être si cohérents entre eux, par avoir une telle efficacité, par se réaliser si visiblement entre ses mains que pour lui la tentation devient grande de regarder tout ce symbolisme comme l'image fidèle de la réalité, comme la réalité même. On le projette hors de soi avec la persuasion que les lois de la mécanique rationnelle, les constructions du cristallographe ou les schémas du chimiste sont l'expression d'un mécanisme réel auquel, sous couleur de certitude scientifique, il convient d'attribuer une portée objective et vraiment métaphysique. Là est l'erreur fondamentale qu'il faut combattre.

Car le point de départ de chaque science recèle un germe dont l'heureuse croissance peut dissimuler, mais dont elle ne supprime pas la nature arbitraire. Partout à l'origine des procédés scientifiques, il faut qu'un artifice masque le passage inexpliqué de l'ordre de la qualité à l'ordre de la mesure; partout un décret intervient pour instituer une relation fictive qui seule permet à l'un de symboliser avec l'autre. Mais parce que des conventions nouvelles rejoindront science à science d'une manière chaque jour plus complète et plus efficace, est-ce que le caractère arbitraire de la première institution disparaîtra? Loin de là. Ce n'est donc point la convergence, artificielle elle aussi, de toutes ces fictions qui donnera à la science d'exprimer la réalité même et qui fera d'elle le dernier mot des choses.

Aussi, qu'il s'agisse de constructions mathématiques, de théories physiques, de formes cristallines et d'arrangements moléculaires, de combinaisons atomiques ou de lois biologiques, dans tous les cas il ne saurait être question que de symboles cohérents, sans qu'il faille jamais projeter dans une réalité distincte d'eux ces symboles eux-mêmes. Supposer entre les données empiriques et le symbolisme scientifique une entité intermédiaire et un mécanisme subsistant, c'est s'imposer une gêne toute gratuite; c'est faire naître des complications qui restreignent la fécondité de la science, en lui interdisant la diversité des théories utiles qu'on peut développer à la fois du moment où, au lieu d'y voir une explication des choses, on n'y cherche qu'un

moyen de coordonner les lois expérimentales; c'est s'exposer à des illusions capables de fausser du même coup l'esprit de la science et l'esprit de la philosophie, par une confusion des compétences.

Sans doute les théories et les calculs doivent toujours se rapporter à une vérification expérimentale : partis du fait, ils reviennent au fait qui reste l'arbitre. Mais ni les théories ne sont homogènes avec les données initiales, ni les conséquences pratiques que déduit l'analyse n'ont la moindre relation de nature avec les théories qu'elles servent à contrôler. L'entre-deux échappe à la science, bien qu'elle doive le franchir. Le tout, pour elle, est donc de coordonner les faits et les lois que l'expérience nous fait connaître, mais que seul le secours des mathématiques nous permet d'énoncer précisément. Elle ne s'inquiète de savoir ni si ses fictions symboliques sont vraies absolument, ni même si elles sont vraisemblables, pourvu qu'elles établissent une relation aussi suivie que possible entre le calcul et les faits. Fallût-il faire à la fois plusieurs conventions différentes, elle y recourt, à la seule condition qu'entre ces hypothèses diversement utiles, il ne se rencontre aucune incompatibilité formelle.

Aussi ne faut-il pas, sous le couvert de la science, restaurer le faux mysticisme de la sensibilité en restituant aux données de l'intuition la consistance qu'elles n'ont pas. Pas plus que les mathématiques, les sciences expérimentales n'épuisent la plus simple connaissance. Elles ont beau s'allier entre elles; leur alliance même demeure un problème. Chacune à part donne une explication qui semble complète, qui semble même absorber l'autre explication corrélative, mais qui en reste distincte. Et chacune ne subsiste vraiment que dans la mesure où elle devient une fonction de l'autre. Mais ce n'est pas parce qu'elles se correspondent que les deux séries sont, l'une ou l'autre, ou l'une et l'autre, réelles. Aussi, à l'encontre des préjugés courants, les lois physiques ou chimiques sont-elles des symboles qui n'ont ni plus ni moins de subsistance que les formules géométriques.

La continuité et la discontinuité ne sont donc pas les thèses incompatibles d'une antinomie métaphysique, mais les termes solidaires du symbolisme scientifique. Le rôle de la science expérimentale, c'est de mettre en évidence la discontinuité dans la continuité même. Car en elle la déduction mathématique reste et restera toujours subordonnée à la connaissance de ce que

chaque synthèse a d'irréductible aux éléments de l'analyse. Supposer par exemple, comme le fait Kékulé, que la combinaison des atomes s'opère en vertu de leurs propriétés spécifiques suivant les nombres les plus simples, n'est-ce point reconnaître que l'intuition d'une donnée qualitative doit précéder l'application de la mécanique et que l'intervention des mathématiques loin de supprimer l'originalité des espèces sensibles sert à la mettre en relief?

Aussi l'ambition des sciences de la nature doit-elle être, sans attribuer à leurs résultats la valeur d'une histoire réelle de la nature, de trouver au sein même de la continuité et du déterminisme, une méthode nouvelle pour individualiser les corps, en les considérant comme des espèces polyzoaires. Formés des mêmes éléments, combinés selon des lois uniformes, les composés constituent une forme nouvelle, toute différente de la somme de leurs parties, et dont aucune formule ne peut prédire la physionomie. L'eau est de l'eau et rien autre chose, ce n'est pas de l'oxygène ni de l'hydrogène.

Comme la science expérimentale part nécessairement d'une donnée empirique, elle revient donc nécessairement à l'intuition empirique. A mesure qu'elle se développe, elle reconnaît, avec une plus profonde unité de composition et des lois plus générales, une plus radicale et plus précise distinction des composés. C'est ainsi qu'aux dernières limites que l'analyse ait réussi à atteindre, l'on retrouve toujours entre les données de l'expérience la même diversité définie; dans l'analyse spectrale, les raies caractéristiques de chaque élément ont leur disposition, ou pour ainsi dire leur organisation spécifique; et jamais ce n'est par des transitions insensibles qu'un système de ces raies spectroscopiques se transforme en un système si peu différent qu'il soit. Un état d'équilibre n'est changé que pour passer à un autre état d'équilibre également précis. Et loin que le progrès de la chimie consiste à tout ramener à un déterminisme homogène, il consiste à fonder sur le déterminisme, à préciser et à définir l'hétérogénéité des synthèses discontinues.

Ce point est de telle importance qu'il est bon d'y insister un peu davantage en examinant les récentes démarches des sciences de la nature. Évitant la témérité de leurs prétentions nouvelles, on verra à quelles conditions demeurent subordonnés leurs progrès et leur existence même; et l'on se préparera à en découvrir les irrémédiables lacunes.

II. — Où peut-être se fait aujourd'hui le plus grand effort pour réunir et pour subordonner l'étude descriptive des êtres à la détermination rigoureuse des faits enchaînés, c'est dans le domaine de la biologie. La prétention du transformisme, c'est de substituer à la distinction apparente des formes vivantes la continuité d'une évolution progressive; c'est de découvrir la formule du concert total et d'ériger l'ensemble des relations définies dans le temps et l'espace en explication réelle de la nature. Qu'y a-t-il de scientifique en cette tentative, et que laissera-t-elle dans le développement général de la science expérimentale?

Le transformisme est une *alchimie* de la nature : c'est d'un seul mot noter à la fois ce qu'il a d'utile et de fécond, et ce qu'il a de transitoire ou d'incomplet. L'utilité qu'il a, la voici d'abord. C'est de supposer sous la diversité brute et l'apparente indépendance des êtres qui coexistent ou se succèdent un lien continu; c'est de préparer ainsi le terrain à une nouvelle extension du déterminisme mathématique et de deviner que, même dans les organismes les plus souples, on devra retrouver la loi du nombre, *mensurâ et pondere*. Il pressent que les rapports vivants qui font l'unité du monde ont leurs équivalents dans d'autres rapports abstraits qu'établira la déduction dans sa langue technique. Passant de l'homogène à l'hétérogène, les actions cosmiques, physiques, biologiques, sociales résultent d'une adaptation au milieu universel : ainsi tout fait, comme tout être, est une expression de la continuité, de la solidarité, de l'unité totales, un produit de l'histoire commune, une solution particulière et passagère du problème général du monde. Et ce problème se complique à mesure que les solutions successives l'enrichissent de nouvelles données par la recherche incessante d'un équilibre sans cesse rompu. Grande et féconde idée que celle de cette solidarité sympathique entre tous les êtres qui s'édifient en quelque sorte les uns les autres, comme se correspondent les membres d'un organisme en perpétuelle croissance; hypothèse divinatoire qui symbolise, mais sans rigueur scientifique, la formule précise du concert que compose l'univers; pressentiment de vérités qu'une science plus avancée devra définir et limiter en les complétant.

Ce qui manque en effet au transformisme, ce qui en fait un roman plutôt qu'une science de la nature, le voici maintenant. De même que l'alchimiste, se fondant sur les transmutations qu'il voyait s'opérer mystérieusement sous ses yeux, prétendait extraire

enfin l'or de tous les corps qu'il pensait acheminer vers leur perfection, de même le transformiste se persuade découvrir l'acheminement des ébauches rudimentaires de la vie vers les formes supérieures et vers l'humanité. Ce qu'on peut reprocher à l'un, ne doit-on pas, par analogie, l'appliquer à l'autre? En quoi donc l'alchimie mérite-t-elle la défaveur de fausse science qui s'est attachée à son nom? se contentant d'ordinaire de ressemblances ou de vraisemblances superficielles, elle mêlait à ses expériences positives les vues les plus téméraires, sans discerner la part de l'imaginaire dans la perception du réel. A défaut d'une méthode capable d'éliminer les chances d'erreur et de déterminer l'objet précis de ses recherches, elle poursuivait de sa curiosité un but extérieur à la science même; et, faisant abstraction de toutes les qualités irréductibles des corps que lui offrait l'expérience directe, elle cherchait pourtant, par une inconséquence inaperçue, à les réduire toutes à une même qualité.

Ainsi le transformiste : il semble en être, toutes différences faites, au point où dans l'ignorance des lois positives de la combinaison chimique l'on croyait encore à la transmutation des éléments. Quand il invoque la concurrence vitale ou la sélection naturelle, quand il saisit à travers les anomalies de l'hérédité certaines transformations visibles pour en appuyer une thèse qu'il se hâte de déclarer scientifique, n'est-ce point encore se persuader que, dans la science, il suffit de vraisemblances et d'approximations descriptives? n'est-ce point procéder par à peu près, sans avoir soin d'abord de définir et de limiter les affirmations par cette méthode négative de contre-épreuve qui, seule capable d'éliminer les causes d'illusion et d'imposer des conclusions rigoureuses, leur confère une valeur démonstrative? S'il estime d'après la simple observation d'apparences favorables que les espèces vivantes sont issues, par transformations insensibles, les unes des autres, il fait, sinon comme l'alchimiste qui appelle le mercure du vif-argent, du moins comme ce chimiste qui entre l'oxyde de carbone et l'acide carbonique imaginerait une gradation d'états plus ou moins oxygénés par où de l'un on passerait à l'autre.

Juger en gros des modifications ou des ressemblances organiques, présumer des transitions insensibles, espérer qu'en rapprochant infiniment les étapes de la métamorphose universelle on fera évanouir toute difficulté et toute discontinuité, comme une

ménagère qui disperse un amas de poussière pour le rendre invisible à des yeux grossiers, c'est donc abuser des analogies mathématiques et du prestige de l'imagination contre la méthode et l'originalité des sciences naturelles. Autant il est légitime et scientifique d'établir l'étroite dépendance des parties qui se soutiennent l'une l'autre, et de faire circuler d'un bout à l'autre du monde les mêmes éléments et les mêmes lois de composition, autant il serait téméraire et inconséquent de méconnaître, au sein de l'homogénéité certaine, l'hétérogénéité également certaine.

Car même à supposer que dans le laboratoire de la nature l'on vît d'une espèce déterminée naître, sous l'influence de causes complexes, une nouvelle espèce, comme, dans une cornue où plusieurs corps sont en présence, se forment d'imprévues combinaisons, le problème de la transmission et de la transformation de l'organisme ne serait pas résolu pour cela. Si l'alchimiste était inconséquent en supprimant toutes les qualités spécifiques des corps pour rechercher une qualité finale, le transformiste l'est également quand il fait abstraction de l'espèce dérivée comme si elle n'avait pas son irréductible originalité, pour s'attacher à l'espèce originelle, à la cellule primitive qu'il considère comme une donnée fixe. Celui-là ne croyait pas à la spécificité des métaux, et pourtant il voulait obtenir une espèce fixe, l'or; celui-ci ne croit pas à la spécificité des organismes, et il prétend ramener tous les êtres à un même type, c'est-à-dire qu'en faisant abstraction de la qualité hétérogène, il abuse de la continuité homogène pour restaurer en définitive une qualité initiale ou finale, comme s'il pouvait y avoir un type unique d'où sortiraient les autres par composition, de même que les quantités naissent des unités numériques.

Toujours donc il faut admettre, dès le point de départ, au premier germe de vie, une coordination infinitésimale des parties; un système spécifique, une combinaison tout à fait *sui generis* des éléments organisés : sinon il n'y aurait ni chimie biologique, ni science possible de la vie, parce que tout y serait amorphe. Une synthèse définie, si elle change, ne peut former qu'une autre synthèse définie, comme un individu distinct naît d'un individu distinct. Quelle que soit l'origine des espèces vivantes, la question de leur différence foncière reste donc intacte : distinction essentielle d'où dépend le caractère positif des sciences de la nature. Le problème de l'origine réelle et de la constitution des

êtres est entièrement différent du problème de la descendance historique et de la composition organique des formes vivantes; et pour ne pas faire de la métaphysique sans le savoir, il faut les séparer, puisque la science est à jamais incompétente sur le premier.

A quelles conditions la phylogénie et l'ontogénie revêtiront-elles un caractère proprement scientifique; et que restera-t-il du transformisme quand, cessant d'être une doctrine et d'aspirer à contenir le dernier mot et le grand secret des choses, il aura pris rang dans le système des sciences expérimentales qui garderont et dépasseront la vérité de cette hypothèse, comme de tant d'autres, après en avoir évité et condamné l'excès?

S'il est permis de le prévoir, il en restera sans doute ceci : c'est que du dernier élément toujours provisoire que l'analyse atteindra, jusqu'aux plus complexes synthèses de la vie, l'on saura de science que circulent pour ainsi dire une même sève et une même formule de composition. Déjà la cristallographie étudie le plan architectural des atomes dans la molécule. Qu'elle détermine comment les éléments se combinent et se composent, comment ils se juxtaposent en cristallisant d'après des lois mécaniques sur lesquelles le calcul aura prise : alors les composés organiques pourront eux-mêmes être rigoureusement définis en fonction de leur structure histologique; alors on connaîtra sans doute comment la connexion des organes et la corrélation des formes, dont l'harmonie chez les êtres supérieurs semble obéir plutôt à une loi de finalité esthétique qu'à un ordre géométrique, dépend de la nature spécifique des combinaisons élémentaires qui s'exprime dans l'ensemble de l'être vivant; on saura comment la syntnèse organique est soumise aux lois précises d'une sorte de cristallisation[1], comment même la variété des races selon les milieux est un cas de polymorphisme. Ainsi l'unité de composition dans la nature et l'enchaînement universel des faits, des formes et des êtres ne serait plus une hypothèse indéterminée ni une vague approximation fondée sur des vraisemblances ou des généralités; ce serait une formule que la déduction pourrait exploiter, et qui vérifierait dans un détail

1. Il faut en effet distinguer la constitution des éléments organiques et la composition ou l'arrangement des organes : opérer la synthèse de l'acide gallique, ce n'est pas faire une noix de galle. Comprend-on la difficulté de définir *exactement* la loi de cet assemblage?

rigoureux la vieille parole : *Homo de limo terræ*. Voilà de quelle façon non plus seulement l'astronomie, mais la physique, mais la chimie, mais la biologie déjà et peut-être bientôt la sociologie paraissent suspendues à un problème de mécanique rationnelle. Résultat évidemment chimérique; mais il est utile de supposer la science parfaite, afin de voir que la cohésion scientifique n'y existerait même pas.

Mais comment cette continuité réelle peut-elle être ainsi mathématiquement déterminée? est-ce à la condition qu'entre toutes les formes de l'organisation il y aura gradations insensibles et indétermination confuse comme au sein d'une pâte prête à être modelée peu à peu par toutes sortes de vagues influences? nullement. Car tout au contraire le déterminisme de la continuité mathématique dans la nature exige qu'à chacune des étapes, si rapprochées qu'on les suppose, qu'en chacune des synthèses particulières, si analogues qu'elles soient, il y ait détermination précise et organisation intrinsèque du composé original. Dans les sciences expérimentales, l'emploi de la déduction continue est donc subordonné à la discontinuité des synthèses réelles; et la quantité n'y est de mise que pour faire ressortir ce que la qualité a toujours de propre et d'irréductible. Une fois que le nombre y est introduit, la donnée sensible est soutenue par la précision et la fixité rigide des mathématiques contre les mathématiques mêmes.

Ainsi, quand dans la genèse des molécules on étudie la structure architecturale des atomes, à quelles conditions le problème peut-il être conçu, posé et résolu? c'est à la condition de considérer que la diversité des parties concourantes forme une ordonnance systématique. Or toute disposition, τάξις, toute unité complexe, toute forme intelligible, tout système en tant que système organique n'existe que comme perception et qualité. Loin qu'il soit intégralement réductible à ses éléments, les éléments, au contraire, n'ont leur nom et ne jouent leur rôle qu'en fonction du tout dont ils dépendent. A plus forte raison en est-il ainsi quand il s'agit, non plus des combinaisons de la chimie organique, mais des organes eux-mêmes et de leur assemblage. Si les parties élémentaires sont déterminées rigoureusement dans le corps vivant comme dans le cristal, l'ensemble n'est pas d'une malléabilité indéfinie; c'est au contraire de sa qualité totale, de son originalité spécifique que résulte tout le détail de la chimie

biologique propre à chaque organisme. La science expérimentale n'est une science que dans la mesure où, déterminant avec une continuité mathématique les lois précises des combinaisons et de la solidarité universelle, elle fixe par cela même la distinction et la qualité propre des synthèses dont la première expérience donne la perception indéterminée.

Aussi dans l'étude de la hiérarchie des formes unie désormais à celle de l'enchaînement des faits, faut-il éviter un double écueil. D'une part, entre les espèces qu'offre la nature à l'observation, c'est à tort qu'on ne verrait que des rapports de juxtaposition, comme si, réalisant par leur diversité un plan tout idéal, leurs analogies ne révélaient aucune parenté ni dépendance mutuelle. D'autre part, c'est à tort que sur la foi d'observations toujours grossières et incompétentes quand elles portent sur les caractères purement apparents des formes vivantes, on croirait à une transformation indéterminée des êtres. De même que dans les combinaisons inorganiques il y a des genres et des familles naturelles, dans le monde de la vie il y a des systèmes organiques, qui, quelles qu'en soient l'origine et la filiation, constituent des cas d'équilibre défini et des synthèses originales.

Sans doute, les mêmes éléments peuvent se retrouver dans toute la série; mais la diversité de leur assemblage est, en un sens, quelque chose de plus réel et de plus essentiel que l'unité même de leur composition : c'est le fait réfractaire à toute réduction, même après que la déduction en aura déterminé la génération infinitésimale, ou même après que l'observation en aurait reconnu la descendance historique. Nul composé n'est réductible à ses composants; s'il ne s'en passe point, il les dépasse toujours. C'est pour cela que le rapport de la cause aux effets ne saurait être analytique; et qui reconnaît cette vérité n'a plus le droit de tout réduire dans la nature au déterminisme des faits.

Bref, jamais le lien des états les plus voisins n'est perçu par expérience directe, même quand on en connaît les conditions, les relations et les attaches. L'analyse omet nécessairement l'x dont l'action présidait à l'organisation intestine; la recomposition même ne révèle pas à l'observateur l'opération profonde qui s'accomplit au-dessous de ses sens et à l'insu de ses calculs : après que les éléments sont mis en présence et que les conditions sont réunies, c'est à la nature d'achever secrètement le reste; toute génération se fait dans la nuit. On aura beau découvrir des

types intermédiaires et des espèces de passage : la continuité empirique sera toujours une approximation, et ne représentera que d'une manière symbolique la continuité mathématique qui seule a une rigueur absolue. L'erreur du transformisme c'est d'estimer que toutes les formes de la science se relient d'elles-mêmes l'une à l'autre, sans voir qu'il y a en elles et entre elles une perpétuelle incohérence : attribuant la valeur d'une explication universelle à cela même qui a besoin d'être expliqué, il fausse ce qu'il apporte de vérités scientifiques par l'extension illégitime qu'il y donne. Il n'est donc qu'une construction hybride; et la vraie science de la nature c'est celle qui, sachant déterminer rigoureusement l'enchaînement continu des êtres discontinus, s'attache à ce que chaque synthèse a de propre, τόδε τι, sans prendre des relations pour des êtres ni une succession même historique pour une explication réelle.

Ainsi apparaît, non plus seulement à la première inspection des sens ignorants, mais au regard le plus éclairé du savant, une hiérarchie de formes toutes distinctes, toutes solidaires. L'explication du monde par les sciences d'observation, tout en se fondant sur une continuité abstraite, doit être et restera discontinue; et sur l'ensemble comme sur le détail des objets de l'expérience, divers points de vue sont ouverts, diverses formes et pour ainsi dire divers degrés d'explication sont également légitimes : la mécanique, la physique ou la chimie, tout en se reliant de plus en plus entre elles, conservent leur compétence spéciale; elles ont prise sur des phénomènes qui, pour le reste, échappent à leurs prises. Ni l'étude de la synthèse ne dispense de déterminer les conditions élémentaires, ni la connaissance des éléments ne supplée à l'étude directe de la synthèse même.

C'est ainsi que l'inertie du corps brut manifeste déjà un dynamisme interne sans lequel le choc qui a tiré le mobile de son état de repos ne produirait pas son effet. De même le germe vivant opère, avec les matériaux qu'il recueille, une véritable création, et, tant qu'il y a vie, il y a phénomène de surproduction. Entre l'excitation des circonstances extérieures et le stimulant de son organisme, c'est son organisme que l'animal subit le plus fortement. Dans le système nerveux, chaque cellule est pour ainsi dire un cœur qui, recevant un courant, le décharge avec une augmentation de force. La psychophysique révèle la progression victorieuse de l'effort sur la résistance à vaincre, et l'intensité de

ce qu'elle nomme les réflexes psychiques. La conscience émerge des fonctions organiques, sans en avoir conscience et sans s'y laisser réduire. Dans la réflexion apparaît un pouvoir d'inhibition ou d'impulsion que l'expérience populaire appelle la liberté et qu'elle croit capable de dominer les énergies de la nature ou de régler les instincts de la vie animale. L'opération volontaire à son tour procède de la pensée, de l'organisme, du monde, sans se rapporter à la multiplicité confuse des germes inconnus dont elle est l'achèvement. Chaque degré a donc une caractéristique propre, sans commune mesure avec nul autre. Résumé du tout, en même temps que nouveauté excellente, il ne peut être connu, de science, que s'il est relié au déterminisme universel par la continuité de la déduction, en même temps que perçu par l'observation directe, dans son unité synthétique.

Or c'est de ce concours que la science expérimentale ne rend nullement compte; elle ne subsiste qu'en admettant la jonction de deux ordres qui, à son point de vue, sont incohérents. La relation du calcul et de l'intuition, du déterminisme intelligible des faits et de la discontinuité sensible des données de l'observation lui échappe au début, au cours, au terme idéal de son développement; et pourtant elle vit sur cette relation même.

Dans toute leur rudesse, voici donc les constatations qui résultent d'une claire vue des procédés scientifiques : — il n'y a vraie science des phénomènes que si leurs lois sont déterminées par le calcul; — il n'y a vraie science des espèces que si leur constitution intime peut être définie avec une précision numérique; — il n'y a unité réelle de ces sciences que si la continuité mathématique s'y implante et les relie, parce qu'à leur point de vue les êtres ne sont qu'un système de phénomènes intégrés. Or, s'il a paru que l'application des sciences exactes à la réalité n'était point justifiée par elles, il paraît également que le recours nécessaire des sciences expérimentales au calcul n'est point justifié non plus. Entre les sciences, en elles, il y a une faille qui à quelque degré de leur progrès qu'on les suppose parvenues ne disparaîtra pas. Les mathématiques ont beau s'insérer dans la nature, la physique a beau se munir du calcul, comme si elles jouaient tour à tour le rôle de contenant et de contenu : malgré cette double coïncidence et cette mutuelle insertion, il y a dans l'unité apparente de l'explication scientifique une invisible fissure. La science ne peut s'en tenir à la science.

III

Comment donc s'opère en fait le rapprochement de ces tronçons séparés; et d'où la science tire-t-elle, avec la cohésion qu'elle n'a point et sans laquelle pourtant elle n'est pas, la vie et l'efficacité qu'elle a, puisqu'elle est?

Qu'on rassemble d'un regard les résultats des précédentes analyses : on va discerner le postulat final, le point précis où se fait, dans l'ensemble comme dans le moindre détail de la connaissance, le raccord d'où dépend toute certitude positive.

D'une part en effet, l'analyse mathématique ne rejoint jamais la réalité sensible, au terme de ses abstractions. D'autre part, l'observation directe a beau s'efforcer de rendre scientifique le concret, le particulier, la qualité, en insérant sous l'intuition des sens un monde de déterminations quantitatives; loin de faire évanouir le phénomène qualitatif au sein d'une formule abstraite, elle en fait saillir l'irréductible originalité. Ni l'expérience ne peut fournir le pur abstrait, ni le calcul, le vrai concret; car le calcul est justement fondé sur ce que l'analyse réelle va à l'infini; et l'expérimentation sur ce que les constructions mathématiques ne produisent pas la synthèse réelle. Sans doute, par une illusion subtile, on se persuade que, du moment où les sciences exactes partant de l'abstrait aboutissent à des applications pratiques, du moment où les sciences expérimentales se fondant sur l'intuition sensible réussissent à y découvrir des déterminations numériques, il y a coïncidence et soudure de ces deux méthodes inversement symétriques de calcul et d'expérience. Il n'en est rien pourtant; car le sens de l'unité, de l'analyse ou de la synthèse n'est nullement le même de part et d'autre. Dans *ses* calculs, la science expérimentale ne rejoint jamais *le* calcul, parce qu'elle a pour unité, non le principe abstrait de l'analyse idéale, mais un élément concret. Bien plus, il n'est pas une vérité scientifique de quelque ordre que ce soit où cette dualité ne se retrouve; car toute construction mathématique suppose pour ainsi dire une expérience imaginaire de la synthèse en tant que synthèse; et toute observation distincte exige un travail d'abstraction qui, dans la masse confuse de l'intuition, détermine une unité et des relations numériques, auxquelles la qualité sensible demeure irréductible.

Or définir ainsi la difficulté, c'est dire qu'elle est résolue en fait, mais que, loin de voir dans ce succès effectif une solution, il faut y voir un problème.

I. — Elle est résolue en fait. Toutes les antinomies qu'on a prétendu découvrir dans le domaine de la spéculation, c'est dans la science même qu'elles résident. A regarder au fond des choses, elles ne portent pas sur l'être, et ce n'est pas l'ontologie qui est en jeu. Sous prétexte de combattre l'illusion métaphysique, Kant par la force de l'habitude acquise a encore subi l'illusion métaphysique en transposant la question : continuité et discontinuité, déterminisme et contingence, analyse et synthèse, déduction et production d'effets distincts de leurs conditions, voilà bien les termes du conflit, et le conflit s'élève au cœur des connaissances positives [1]. C'est donc la science qui elle-même est compromise, et on ne s'en alarme pas, on ne s'en aperçoit pas. Pourquoi? parce que le problème est tranché, avant qu'on ait besoin de le formuler; il l'est pratiquement, c'est-à-dire que l'action d'où procèdent les sciences ne s'y épuise pas, qu'en les soutenant elle les dépasse et les déborde, qu'en permettant leur croissance et leur succès elle prouve qu'il y a en elle plus que les sciences ne connaissent et n'atteignent.

C'est ainsi que toutes les subtilités de Zénon n'empêchent pas Achille d'attraper la tortue : toutes les incohérences de la science n'empêchent pas le savant de dominer les phénomènes et de réaliser, grâce à l'industrieuse activité de cet homme que de récentes classifications décorent du nom d'*Homo industriosus*, les conceptions et les calculs abstraits de l'esprit. Il est magicien à sa façon, pour faire pénétrer son œuvre propre dans l'œuvre universelle. Notre puissance va toujours plus loin que notre science, parce que notre science, issue de notre puissance, a besoin d'elle encore pour y trouver son appui et son terme. Il y a plus, au point d'arrivée, parce qu'il y avait plus, dès l'origine.

1. C'est de là possibilité de jugements synthétiques *a priori* que Kant fait dépendre la métaphysique. En d'autres termes, c'est de l'accord possible entre l'*a priori* des synthèses analytiques et l'*a posteriori* des analyses synthétiques qu'il s'agit. Or c'est dans l'enceinte des sciences qu'a lieu le duel et la réconciliation, sans qu'on ait à considérer les phénomènes autrement que comme phénomènes ni à supposer rien d'autre à côté ou au-dessous. Et de cet antagonisme pacifié il n'appert qu'une chose, c'est que les sciences dites positives ne peuvent connaître tout le phénomène.

Il est donc impossible que la science se borne à ce qu'elle sait, puisqu'elle est déjà plus qu'elle ne sait. De par la volonté qui la pose et l'entretient il y a en elle ce qu'on prétendrait exclure en deçà ou au delà d'elle. Ainsi, dans ce *quelque chose* qu'on avait d'abord admis avec l'espoir que la connaissance positive l'épuiserait, subsiste un élément irréductible qui, au point de vue de ces sciences positives, demeure transcendant, sans cesser d'y être immanent.

Veut-on voir la présence et comme le stigmate de cette action médiatrice en toute connaissance? Qu'on se rappelle comment au principe de l'analyse mathématique un fait a été nécessaire, une expérience aussi simple que l'on voudra, la seule succession de deux états de conscience, la donnée toute nue d'une synthèse effective : action génératrice qui, nécessaire à l'entrée de la science, permet, à l'issue, le succès final. Qu'on cherche aussi comment de la combinaison des nombres on ferait surgir les lois de l'arithmétique musicale ou des proportions chimiques sans un emprunt à l'expérience, ou comment de l'algèbre supérieure l'ingénieur tirerait tout *a priori* la connaissance des matériaux résistants, sans l'initiative combinée de la pensée et de l'observation : partout nécessité d'une action qui fournisse à chacune des sciences ce qui lui manque de l'autre; intervention indispensable pour que chacune arrive à son point de départ, et pour que chacune, se justifiant par le succès pratique, se fonde sur son point d'arrivée. C'est dire que toute discipline scientifique requiert pour subsister le postulat de l'action, et que l'action même doit devenir, si la volonté demeure conséquente au mouvement initial du savoir, objet d'une science propre. Elle ne résout l'antinomie des sciences positives qu'en posant un nouveau problème d'un autre ordre.

II. — La science est une réussite : c'est donc de cette réussite qu'il faut rendre compte. Vainement essaierait-on de s'en contenter, de s'y enclore et de s'y fortifier contre tout désir, toute curiosité et toute foi supérieure. Puisqu'en elle se trouve inclus déjà ce qu'on en voudrait exclure, puisqu'on ne peut ni s'en passer, ni s'y tenir, il faut aller outre, en étudiant ce qui dans la science est ultérieur à la science même.

Fait qui n'est pas expliqué, fait qui ne le sera jamais aux yeux du savant, mais fait certain et positif qu'il ne peut manquer d'admettre et de vouloir implicitement du moment où il admet

la science. Sans doute il se persuade parfois que, malgré cette foncière insuffisance, les connaissances positives pourvoient assez aux besoins de la vie individuelle ou sociale; mais s'il l'affirme, c'est au nom d'une croyance arbitraire, par un décret qui n'a point dans la science son motif et sa justification. Il n'a rien fait pour résoudre le vrai problème; et il le suppose résolu au moment même où il retombe sous la loi commune de la naïve conscience. Est-ce parce qu'on connaîtra les fonctions abéliennes ou les branchies des gastéropodes qu'on aura acquis une clarté de plus sur la vie? Si donc on cherche sincèrement une lumière dans la science, ce n'est pas aux sciences positives qu'on peut s'arrêter, puisqu'en elles le point vital demeure obscur; il faut au contraire, s'attachant à cet x qui résume dans son indétermination tout ce qui reste à savoir, en faire l'objet d'une nouvelle science autrement mais également positive. L'indéterminé, comme le remarque Aristote, est la catégorie de l'action. Non qu'il s'agisse de pénétrer, par un bond téméraire, dans le domaine contesté de la spéculation métaphysique; tout notre effort doit être au contraire de nous en tenir au fait, de déterminer avec précision l'inconnue, et d'en découvrir la caractéristique scientifique. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

Des précédentes analyses ressortent des conséquences considérables.

1° Les sciences positives résultent, dans toute leur étendue, de l'association constante de deux ordres irréductibles.

2° En raison même de cette incohérence et de cette solidarité, elles constituent simplement un symbolisme, arbitraire en son principe, suivi et lié dans son développement continu, vérifié par ses applications.

3° Mais ni les théories n'ont de rapport essentiel avec les conséquences expérimentales auxquelles elles semblent aboutir, ni les données de l'expérience n'ont de rapport essentiel avec les calculs qui semblent s'y réaliser. Bien plus, les unes et les autres, sans relation de nature entre elles, sont sans relation de nature avec quelque troisième terme que ce soit : nulle réalité intermédiaire ne doit survenir, dans la science, entre les deux séries fonctionnelles de ses symboles. Chaque série trouve dans l'autre sa matière et son apparente réalité. Chaque série, quoique irré-

ductible à l'autre, doit symboliser avec elle. Il y a donc, en somme, un double symbolisme réciproque qui confère aux connaissances positives leur solidité relative. Elles sont d'autant plus vraies qu'elles s'adaptent l'une à l'autre avec plus de facilité, de précision et de cohérence. Mais, en soi, elles ne sont pas plus vraies les unes que les autres.

4° Il résulte de là que les sciences n'ont point à se préoccuper d'expliquer le fond des choses. Elles ont seulement à constituer un système de relations cohérentes, à partir de différentes conventions et dans la mesure où chacune de leurs différentes hypothèses est contrôlée en fait. Comme il y a plusieurs façons de démontrer et d'exprimer une vérité connue, il y a plusieurs façons d'atteindre une vérité inconnue et plusieurs façons de la connaître. Ainsi la variété, la fécondité et pour ainsi dire la liberté de la science est illimitée.

5° Tombent ainsi les entraves qui assujettissaient les sciences à la nécessité fictive de représenter fidèlement et de construire de toutes pièces un monde objectif; un monde qu'elles pussent offrir à l'esprit charmé par la certitude et la précision de leurs résultats comme la réalité même; un monde, mécanisme prestigieux, dont on ne savait dire s'il était l'œuvre des sens ou de la raison, de la physique ou de la métaphysique. Ainsi, au lieu de chercher à réaliser les schémas de la cristallographie ou les constructions de la métagéométrie, il faut se garder d'attribuer une vérité substantielle même à l'espace du géomètre euclidien ou aux hypothèses atomistiques du chimiste.

6° Tombent également les anciennes chaînes qui semblaient river la science et la philosophie. Toute construction spéculative qui prend les symboles scientifiques et les vérités positives pour matériaux est ruineuse. A la science appartient la notion des séquences invariables et de la causalité inconditionnelle; mais de la nécessité des vérités qu'elle établit, on ne doit conclure aucune nécessité de nature; car en elle il n'y a point de nature, il y a seulement des rapports; et le caractère arbitraire des définitions et des conventions initiales limite la nécessité des relations scientifiques à ces relations mêmes.

7° Mais est-ce à dire que les sciences voient se rompre tous leurs rapports avec la philosophie, et qu'elles ne fassent point partie intégrante du problème humain? nullement. Ces liens qu'il faut briser au point de vue de la connaissance, les voici renoués au

point de vue de l'action. Les hypothèses, les symboles, les explications pourront changer, elles changeront même sûrement. Ce qui restera c'est le procédé de l'esprit dans la construction et dans la mutuelle adaptation de ces théories, c'est le sens même des recherches scientifiques. La connaissance positive ne s'épuise pas dans sa propre œuvre; et ce qui la fait être ne se restreint pas à ce qu'elle fait et sait. On ne peut croire que les sciences n'aient pas une portée réelle; elles en ont une en effet, mais autrement qu'on ne le pense et à l'inverse de ce qu'on imagine ordinairement. Car c'est dans ce qui est scientifiquement et pour ainsi dire objectivement déterminé que réside la part arbitraire et la marque subjective de l'intervention humaine. Et ce qu'elles ont de réalité, c'est dans ce qui les détermine, non dans ce qu'elles déterminent, qu'il faut le chercher.

8° Ainsi devient manifeste le vice de la conception positiviste ou évolutionniste : « Le *sujet*, dit-on, n'est point par lui-même *objet* de science; il n'est connu que par les autres méthodes scientifiques, en fonction des faits positifs; c'est un *épiphénomène* tout entier réductible à la face externe, un envers. » Erreur certaine : la connaissance subjective a un objet propre, puisque sa raison d'être c'est précisément d'être ce que ne sont pas les autres sciences et ce sans quoi les autres ne seraient pas.

9° Ainsi encore est résolu, à un point de vue positif, l'un des problèmes essentiels que la Philosophie Critique avait laissé sur un autre terrain. Au lieu de prendre pour point de départ les intuitions immédiates de la sensibilité, pourquoi en effet ne pas profiter de l'effort heureux que fait la science pour éclaircir cette première donnée de la vie? L'utilité des précédentes analyses c'est de mettre à contribution pour l'étude critique de nos connaissances et d'y faire entrer tout l'œuvre scientifique, c'est de montrer, par la seule vue des procédés et des résultats de la science, que toute cette part de notre richesse intellectuelle et de notre efficacité pratique ne porte que sur les relations des phénomènes.

10° Par là même est réduite à ses termes positifs la vieille question de l'originalité ou de l'innéité de notre pensée. Ce que les sens ou les sciences atteignent de leur objet, loin d'expliquer le reste, ne peut subsister qu'en fonction d'un reste. S'il a été utile d'insister sur l'incohérence des méthodes et des vérités les plus certaines, c'est pour faire ressortir du même coup la certitude de ce qui en maintient la solidarité. Ainsi se trouvent établies à la

fois deux conclusions en apparence contraires, en réalité corrélatives : les sciences ne nous ouvrent aucun jour sur le fond des choses; les sciences exigent la médiation d'un acte qui leur est irréductible. Elles ne s'absorbent pas dans leur objet, et ne ramènent jamais la connaissance au connu.

11° Il n'est pas nécessaire d'avoir pénétré tout ce subtil mécanisme pour être affranchi de la fascination des sciences positives. Subir ce prestige, c'est au contraire prouver par l'effet que la volonté, s'arrêtant à un terme prématuré, est inconséquente à ses propres exigences et qu'elle se donne à qui ne la mérite pas.

12° Le résultat final de cette recherche, c'est donc de mettre en lumière ce qui justifie l'ignorant et l'autorise à résoudre le problème de sa destinée sans tout ce luxe de connaissances. La science de la vie reste accessible à qui n'en a point d'autre.

On prétendait réduire l'homme et ses actes aux seuls phénomènes que détermine la connaissance positive, ou ce qui, sous une forme différente, revient au même, on prétendait que le phénomène positif peut subsister sans l'homme et son action; et voici que cette prétention est insoutenable; elle est contradictoire, puisqu'exclure ce qui rend les sciences possibles et valides, c'est les renier au moment où on les admet et où on les exploite. Par cela seul qu'on les pose, on exige autre chose qu'elles; on avoue que le mot complet de l'énigme n'est point en elles; elles sont énigmatiques elles-mêmes. Ainsi tombe, avec la superstition de *la Science*, l'indigne présomption de quiconque, abusant auprès des simples du prestige d'un mot magique, se fait leur guide, comme si le savant en savait plus que le dernier des humbles sur le secret de la vie. On aura beau faire, l'on ne vivra jamais par les seules idées scientifiques; et malgré tant de progrès récents, on n'a point fait par cette voie, on ne fera pas un pas vers le fond intime des êtres et de leurs opérations.

Il faut le dire de toute sa force; et ce n'est pas opinion personnelle de l'affirmer ni fiction spéculative, c'est vérité acquise, κτῆμα εἰς ἀεί : les sciences ont devant elles une carrière immense et restreinte; et c'est dans ce qu'elles savent que, sans recourir à aucune critique métaphysique, se découvre la certitude de ce qu'elles ne pourront jamais savoir. Elles croîtront indéfiniment sans entamer d'une ligne le mystère qu'elles gardent au cœur. Le temps où il a pu sembler que les mathématiques, la physique

ou la biologie avaient une portée proprement philosophique est passé : sans doute, une certaine confusion des compétences a été utile pour rapprocher les fragments de la science et pour les féconder mutuellement. Mais c'en est fait; le partage est accompli à jamais, une ère de la pensée est close; et c'est précisément du jour où l'union efficace des sciences révèle leur solidarité et leur force qu'il est possible d'apprécier leur faiblesse et leurs lacunes. Un champ illimité leur est ouvert, un domaine infini leur échappe; et ces deux vérités sont liées; car par son succès même, l'action dont elles procèdent prouve mieux qu'elle les dépassé et qu'elle ne peut en attendre une seule clarté de plus. On ne saurait rendre à la pensée un plus grand service que de marquer ainsi cette puissance sans bornes dans cette infirmité sans remède.

Vainement donc espérerait-on résoudre, à un point de vue *positiviste*, le problème de la vie : il y aurait incompétence, il y aurait inconséquence à le faire. Les sciences positives ne sont que l'expression partielle et subalterne d'une activité qui les enveloppe, les soutient et les déborde. Reste une seule issue, c'est de suivre le mouvement d'où elles procèdent, et d'en chercher pour ainsi dire l'équation en voyant si, dans ce qui les dépasse et les fonde, il y a la matière d'une science véritable, d'une science qui peut-être enfin se suffira.

Où tend le chapitre suivant? à montrer que l'étude subjective de l'action comporte une rigueur scientifique et qu'elle prolonge nécessairement les sciences positives; elle s'y rattache, et elle les dépasse. Son but est donc de déterminer le lien qui, de la connaissance mathématique ou expérimentale, maintient la continuité scientifique jusqu'aux faits de conscience; de définir la caractéristique propre de ces faits subjectifs; et de constituer sur ce fondement une science de la conscience. — Ainsi je commence par établir la dépendance et la solidarité des phénomènes subjectifs et de ceux dont s'occupent les sciences positives, en sorte que le mouvement de l'investigation n'est pas interrompu. — Puis j'indique comment les faits internes, au lieu d'être un *épiphénomène* ou une traduction simplement équivalente et même inadéquate des faits externes qui les accompagnent, contiennent avec le résumé de toutes leurs conditions antécédentes, une originalité et une efficacité propre. — Enfin, je profite de la transcendance relative de ces faits à la fois scientifiquement déterminés et indépendants pour justifier l'étude subjective de l'action et pour définir les conditions d'une science de la conscience, — d'une science, qui, reliée aux autres, inaugurera pourtant un ordre tout nouveau de recherches, celles qu'on désigne d'ordinaire sous le nom prématuré de « sciences morales ». C'est donc de la science positive de l'objet à la science autrement, mais également positive du sujet, que ce chapitre nous conduit.

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS DE LA CONSCIENCE, ET LA SCIENCE SUBJECTIVE DE L'ACTION

Les sciences positives ne subsistent que grâce à un postulat permanent. Elles ont un continuel besoin d'admettre que les systèmes intelligibles ou organiques qu'elles considèrent sont distincts des éléments dont ils sont formés, et que la synthèse et l'analyse ne sont pas réciproques. Car, on l'a vu, ne connaissant le tout de rien nous ne connaîtrions rien du tout si dans le phénomène donné il n'y avait qu'un complexe mécanique, et si la synthèse, construite *a priori* ou constatée *a posteriori*, n'était pas un tout distinct et une nouvelle unité. C'est dire que dans toute vérité scientifique et dans toute réalité connue il faut supposer, pour qu'elle soit connue, un principe interne d'unité, un centre de groupement imperceptible aux sens ou à l'imagination mathématique, une opération immanente à la diversité des parties, une idée organique, une action originale qui échappe à la connaissance positive au moment où elle la rend possible, et pour tout dire d'un mot qui a besoin d'être mieux défini, une *subjectivité*.

Comment déterminer cette inconnue qui a été réfractaire aux explications des sciences, mais dont la présence y est nécessaire et féconde? La question est doublement délicate; car il s'agit de définir ce qu'est le subjectif vu du dehors [1], tel qu'il apparaît dans

1. Parler ainsi, c'est s'accommoder aux habitudes communes de langage et de pensée. Mais en vérité on peut dire avec une égale justesse ou que le fait interne est une concentration et une expression de tout l'extérieur, ou que

l'objet de la connaissance, et ce qu'il est vu du dedans par le sujet même; bien plus, c'est le passage de cette intériorité objective, si l'on peut dire, à cette intériorité subjective qu'il faut étudier, afin de marquer à la fois comment il y a continuité de la science de l'objet à la science du sujet, et comment l'originalité de cette science de la conscience demeure entière. Le difficile, c'est donc de maintenir la relation et l'indépendance de ces deux ordres de connaissances, tout en montrant que l'un est subordonné à l'autre et que tous deux procèdent d'un même vouloir.

I

C'est la formule même à laquelle est suspendue l'existence des sciences positives : « Le composé multiple a en tant que composé une unité interne; et le lien des éléments a une réalité distincte des éléments eux-mêmes. » En effet c'est à cette condition seule que la synthèse mathématique est possible et utile, à cette condition aussi que la connaissance expérimentale réussit à s'attacher aux formes étagées de la réalité sensible, à cette condition enfin qu'il y a commerce fécond entre le calcul et l'observation qui retrouvent l'unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité.

le phénomène quel qu'il soit est tout intérieur à la conscience; car vérités scientifiques, faits psychologiques, affirmations métaphysiques, tout cela est d'abord état subjectif. Au lieu donc de chercher comment des connaissances positives il est possible d'extraire la notion d'un sujet, on pourrait montrer comment, au dedans même, nous sommes amenés à distinguer un dedans et un dehors. Sous cette dernière forme, plus précise peut-être mais plus paradoxale, la question maintenant discutée reviendrait à celle-ci : dans tout état de conscience, comment séparer ce qui est représentation objective et ce qui est acte subjectif? comment dégager et définir, à côté des faits positifs, cet acte interne qu'enveloppe tout phénomène? — Pouvoir ainsi intervertir ou mêler impunément les deux formes, réaliste ou idéaliste, de la question, c'est la preuve qu'en effet tout préjugé métaphysique ou critique est écarté. Kant même est resté à mi-chemin : l'idéalisme transcendantal ou subjectif ne saurait jamais être qu'un réalisme retourné, puisqu'en raison de la révolution de pensée qu'il tente il cherche encore un centre de gravitation; ce qu'il retire de valeur à l'un des termes c'est pour l'attribuer à l'autre. Aussi, loin de s'inquiéter de la confusion nécessaire où ce chapitre se maintient, faut-il y reconnaître la seule façon simple et vraie de décrire et d'ajuster les deux aspects du phénomène universel sans y ajouter aucun sous-entendu. C'est d'ailleurs le propre d'un système organique que les parties soient les unes pour les autres et même les unes par les autres : telle est l'organisation même des phénomènes dans la conscience. C'est là tout ce qu'on prétend prouver, en montrant ici que l'action (non pas le fait, mais l'action), condition scientifique des sciences, devient elle-même matière de science.

Or l'unité d'une synthèse ne consiste que dans une relation interne des parties; c'est la projection idéale de l'ensemble en un centre de perception. Le *vinculum* est de nature intelligible et, à vrai dire, *subjective*; mais si cette indivisible union d'une multiplicité intérieure à elle-même dépasse déjà le domaine des sciences positives, elle n'en est pas moins, aux yeux mêmes du savant, le premier des postulats; et l'atteindre, c'est être monté au faîte d'où se découvre un autre versant. Ce qu'il faut donc regarder à présent, c'est comment les phénomènes *s'intériorisent*, et comment de la connaissance objective même l'on est amené à extraire une notion de plus en plus précise du subjectif.

— En considérant dès leur point de départ l'homogénéité d'un tout solidaire pour y introduire la différenciation abstraite et les relations des parties, les sciences exactes reconnaissent un principe d'unité au sein de la solidarité universelle et supposent un invisible lien dans la multiplicité diffuse, puisque sans cette unité il n'y aurait ni tout, ni parties, ni relation, ni connaissance possible. Le tout, par cela seul qu'il est considéré comme un tout, est plus que la somme de ses éléments; car il ne paraît ce qu'il paraît que ramené à l'unité d'un système. La partie, par cela seul qu'elle est une partie, est plus qu'elle seule, car elle exprime son rapport avec tout le reste. Qu'on réfléchisse au développement des sciences exactes et à l'étagement de leurs constructions abstraites, on découvrira qu'elles insinuent dans leurs synthèses successives un caractère croissant d'idéalité subjective.

S'il est vrai d'autre part, comme l'ont reconnu les sciences de la nature, qu'à leur point de vue toute unité réelle est synthétique et symbolique, il y a donc, même dans l'élément le plus subtil que l'analyse expérimentale puisse atteindre, l'affirmation implicite d'un *dedans*, d'un centre interne de projection auquel se rapporte une multiplicité virtuelle. Et dans toute la hiérarchie des combinaisons et des formes organiques, l'unité systématique se marque de plus en plus, comme le signe d'un principe immanent de perception et d'organisation.

Ainsi de part et d'autre, dans le champ des constructions mathématiques comme parmi les productions vivantes de la nature, le phénomène est d'autant mieux perçu et plus intelligible, il semble d'autant plus objectif que manifestant une organisation intrinsèque plus complexe il révèle une subjectivité croissante. Ce qui est, pour nous, le principe de la connaissance

que nous en avons, c'est ce qui semble, en lui, le principe de sa réalité synthétique et de ses perceptions internes. En un sens il est connu de la même manière qu'il est; il semble être en nous dans la mesure où il est en lui-même. Abstraction faite de toute préoccupation ontologique, le phénomène n'est donc ni plus ni moins du percevant que du perçu; et à ce point de vue la vieille formule de Parménide est exactement vraie, la connaissance est identique à son objet.

— Mais ce n'est là qu'une façon encore extérieure de définir la présence d'un élément subjectif au cœur de toute donnée positive. Pour réussir, dans la continuité du phénomène universel, à déterminer la relation des faits externes et des faits internes dont le double processus irréductible et solidaire a toujours semblé une énigme, il faut pénétrer plus avant. C'est en analysant la constitution et la formation même du phénomène, tel que les sciences l'ont recueilli et exploité, que se découvriront les sources inconscientes de la vie consciente.

Car il est apparu que les sciences ne se constituent et ne se soudent, que leurs principes, leurs méthodes et leurs résultats n'ont de cohérence et d'efficacité, que les phénomènes dont elles font la matière de leurs études n'ont de consistance et de réalité qu'autant qu'une action médiatrice intervient à l'origine, au cours, au terme de leur développement. Il ne suffit donc pas, dans le détail de chaque vérité scientifique, de démêler l'élément subjectif qui s'y dissimule; il faut, dans l'ensemble des connaissances positives et dans le système total des phénomènes, saisir en acte le progrès même de la vie subjective. Ainsi, après que du fait extérieur et de l'objet des sciences l'on est passé à la notion d'un intérieur ou d'un dedans, on va maintenant de la notion du subjectif pénétrer dans la conscience même du sujet, *a vinculo perceptionis ad vinculum percipientis.*

Sans rompre avec les sciences positives, on verra donc surgir d'elles ce qu'elles semblent portées à nier ou à exclure, le fait psychologique. — Par une sorte d'évolution interne, la conscience émerge de l'univers ambiant où elle puise sa nourriture; — mais elle s'en distingue et s'en affranchit; et pourquoi? — parce que s'il est vrai qu'elle résume en soi tout le reste, ce n'est pas comme un produit, c'est comme une synthèse originale qui donne plus qu'elle n'emprunte à ses conditions : triple relation qu'il importe de préciser, en esquissant l'embryogénie mentale.

II

Considérer le phénomène comme une donnée première d'où il resterait à tirer la notion d'un élément subjectif, ce serait renverser les relations les plus certaines. Vraiment le phénomène n'est ce qu'il est, qu'en fonction d'une activité qui contribue à l'engendrer; on ne le perçoit que selon l'ordre même de sa production; et l'action constituante du sujet y est essentielle.

Si en effet le phénomène n'est conçu qu'en relation avec le déterminisme universel, si toute connaissance scientifique s'attache à une synthèse distincte de ses conditions élémentaires, si la cohésion nécessaire des sciences implique une médiation qu'elles n'expliquent pas, qu'est-ce à dire? c'est-à-dire que, même après qu'on a considéré le moindre fait comme l'expression et le produit de tous les autres, il reste toujours un surcroît irréductible, une sorte de virtualité et une puissance, infinitésimale il est vrai, mais grâce à laquelle la synthèse opérée enveloppe et dépasse tout ce dont elle se forme.

Il n'est donc pas un phénomène qui, pour subsister comme tel, n'implique un infini, transcendant au fait de l'univers entier. Et n'est-ce pas à condition de le supposer que le calcul a réussi dans la pratique même? Tout objet connu de science est une unité synthétique; or chaque objet est lié au système total; si donc la synthèse est quelque chose de plus que la multitude immense de ses conditions, il faut bien qu'il y ait en elle de quoi contenir et dominer cette immensité même : reliquat qui sans doute est si peu que rien et dont les sciences ne tiennent compte que pour l'éliminer; mais c'est ce rien qui, à un point de vue intérieur, est tout, puisque c'est le principe invisible de la synthèse, l'âme de toute connaissance positive et de toute opération efficace.

La plus simple chiquenaude pose et résout en fait un problème dont nulle abstraction ne rendra jamais compte. C'est ainsi que sont tranchées les antinomies dont l'analyse des démarches de la science a révélé la présence : il y a dans tout fait positif une complexité qui défie toute numération; et en même temps la production effective de quelque phénomène que ce soit exige que cette innombrable multiplicité soit comprise et dominée en effet. D'une part l'imagination est vaincue par l'infinie richesse des phénomènes universellement enchaînés; d'autre part, cet infini du

phénomène total est vaincu par le moindre acte qui s'y insère, par le moindre de ses aspects particuliers. Il y a, si l'on peut dire, un infini apparent qui est la projection et l'expression de l'infini intérieur à toute opération de la nature ou de la pensée. C'est ce qui paraît immense, au dehors, qui est vraiment borné; c'est dans ce qui semble fini et particulier comme un être ou comme un fait singulier, que réside, au dedans, un infini.

Et ce *dedans*, d'où procède tout le positif, a ainsi pour caractère d'échapper à la connaissance positive au moment où elle la rend possible en lui fournissant une matière. Voilà pourquoi le calcul infinitésimal n'a son succès qu'à la condition d'employer d'abord la médiation de cet infini sans lequel il ne rejoindrait pas la réalité opérante et n'aurait point d'efficacité; mais s'il le suppose c'est pour l'éliminer aussitôt, parce que le subjectif n'a point de place dans l'ordre positif. Ou plutôt la place précise de ce transcendant, c'est ce lieu ambigu qui semble être encore et qui n'est plus de la science, l'intervalle entre la plus petite grandeur assignable et le zéro qui en est la limite inaccessible.

Il n'y a donc *dedans* que là où se marque non plus l'assujettissement d'une partie au tout, mais la victoire d'un point sur l'univers entier. Le sujet n'est pas dans la série, mais il y est constamment représenté; il n'apparaît pas dans le déterminisme total, mais il est, dans chaque détail, le principe de la variété et de l'action. Il faut l'y voir.

Déjà, dans la conception la plus abstraite, la plus mécanique et en quelque sorte la plus extérieure qu'on puisse avoir des choses, se manifeste en elles quelque chose d'un sujet. C'est une vérité mathématique et expérimentale à la fois que tout est solidaire : continuité déductive, concert et liaison cosmique. Or dans la seule idée, dans le seul fait de la solidarité, apparaît une action générale et intestine du système organique. En effet, dès l'instant où la présence de l'univers s'exprime en un point, et où le point s'imprime en tout l'univers, il y a rupture d'équilibre dans l'homogène, et disproportion entre la passion et l'action propre de chaque partie du système général : c'est si l'on veut, pour user d'une comparaison, l'intermédiaire du coup reçu au coup rendu, et comme un *réflexe* mécanique. En ce sens, on peut, sans recours à aucune métaphysique, interpréter ce mot que Leibniz appliquait aux monades de la matière nue, « *mentes momentaneæ* »; car au sein du monde, tel que la connaissance scientifique des phénomènes

nous le propose d'abord comme un ensemble de mouvements déterminés, ce qui de la partie retourne au tout n'est pas identique à ce qui du tout est venu à la partie. Cette réaction toujours singulière est comme une ébauche de sujet, une sorte de milieu réfringent, un moyen terme plus ou mois *naturé*, un dedans. Et ce qu'on nomme ainsi « intérieur » c'est la présence du tout à sa partie et de la partie à son tout, sans qu'il y ait symétrie exacte entre la passion et l'action. Ainsi apparaît la force.

La force implique donc une action propre qui, dérivée sans doute du mécanisme universel, réagit sur lui et a besoin d'être considérée à part comme un empire dans un empire. L'influence directe des parties élémentaires les unes sur les autres y est compliquée en effet de l'influence de la totalité sur la partie; la réaction d'une partie sur les autres n'est pas égale à l'action directement subie. Une spontanéité dynamique apparaît : la façon nouvelle et pour ainsi dire imprévue dont la réponse se fait aux excitations extérieures, c'est à proprement parler l'*agir* ou l'*être* scientifique du phénomène subjectif.

De cette subordination naturelle des parties, il résulte qu'il n'y a pas seulement des éléments détachés, en face du tout et des autres éléments détachés : il se forme des centres d'équilibre partiel, des groupements plus ou moins stables, des systèmes mieux aptes à représenter par leur unité multiple l'unité et la multiplicité de l'ensemble. Chacun de ces centres de nutrition ou de perception, si l'on peut dire, exprime et rend à son point de vue toutes les parties isolées, puis tous les groupes, puis toutes les représentations de ces systèmes particuliers qui se renvoient sans fin leurs actions et leurs perspectives, comme cent glaces sphériques entrecroiseraient et superposeraient à l'infini la complication croissante de leurs images. Or dès que l'enchaînement universel se marque non plus seulement par l'ensemble entier, non plus en chaque détail, mais dans ces groupements solidaires qui deviennent comme un nouvel univers avec leur évolution propre et interne au cœur du système total, la vie apparaît avec l'individualité.

La vie est donc l'organisation d'un petit monde qui reflète le grand, et manifeste jusque par sa disposition intime la dissymétrie et la variété de l'univers [1]. Se comportant comme un tout en

1. Cette dissymétrie n'est peut-être pas toujours la condition nécessaire et suffisante qui permet de définir le vivant, et de déterminer le critérium

face de ses parties et comme une partie dans le tout, elle suppose un double échange du dehors au dedans et du dedans au dehors. Or comment dans le système individuel qu'elle forme intériorise-t-elle le système général, sinon par la sensibilité? c'est-à-dire qu'elle retrouve dans sa propre organisation le reflet et le contre-coup de toutes les forces qui agissent sur elle. C'est ainsi qu'il y a redoublement perpétuel et véritable intégration de la vie, qui s'éclaire et s'avive si l'on peut dire en se réfléchissant de foyer en foyer. Elle se nourrit de l'univers entier; et chaque perception est accompagnée d'une augmentation d'énergie. Toute action spontanée suppose organisation interne de mouvements, relations multiples, échos et répercussions de forces : aussi partout où se manifeste une spontanéité naturelle, y a-t-il composition et organisme; *actiones et passiones sunt compositi.*

Dans l'infinité diffuse de ses conditions déterminantes, le vivant apparaît ainsi comme un système concentré de forces coordonnées; et l'infini de son acte lui est plus intérieur qu'extérieur. Car les influences qu'il subit, au lieu de l'emporter passivement, s'accumulent et s'expriment par des fonctions spéciales, par une adaptation progressive de l'être à son milieu et de ses parties entre elles. L'instinct est, comme l'organisation dont il est le principe interne, une réponse très condensée et très élaborée à la multitude des excitations extérieures, un cas particulier et une solution partielle du problème cosmique; son caractère étroit n'empêche pas qu'il tienne aux formes de vie les plus différentes de celles où il se meut; on le voit bien aux difficultés de l'acclimatation. Ce que l'animal a d'activité psychologique est une projection réduite et une concentration déterminée du reste; et ses actes sont des conclusions particulières dont les prémisses générales restent en dehors de lui dans l'ordonnance totale. La raison enfin se développe à mesure qu'elle devient plus adéquate à l'univers et qu'elle sait concentrer, comprendre, utiliser une plus grande variété de phénomènes; c'est ainsi que la civilisation tend à égaler, à enrichir et à dépasser la nature dont elle émerge. Le champ du devenir est sans limites assignables; et il s'ouvrira toujours de nouvelles perspectives, avec de nouvelles théories qui n'épuiseront pas l'objet à connaître puisqu'elles le constituent en partie.

objectif de ce qui est biologique. Elle n'en indique pas moins, fût-ce chez des corps bruts, la représentation et l'influence particulière de l'ordonnance générale dans un système clos.

Ce qu'il semblait chimérique de prétendre devient vérité de science : la finalité externe elle-même reconquiert le caractère de certitude définie, que gardait seule la finalité interne. L'homme est un « microcosme », *summa mundi et compendium*, le sommaire de toutes les expériences, de toutes les inventions et de toutes les ingéniosités de la nature, extrait et produit original de tout l'ensemble; l'univers rassemble en lui ses rayons. La vie subjective est le substitut et la synthèse de tous les autres phénomènes quels qu'ils soient.

Voilà donc comment le fait de conscience s'édifie peu à peu. La relation du sujet avec les conditions élémentaires dont il se nourrit est manifeste, mais il ne peut contenir et résumer tous ses antécédents qu'en les dominant. Il reste à le bien entendre.

III

S'il est vrai que les phénomènes externes ne sont pas d'une autre étoffe que les phénomènes internes [1], toutefois il y a cette différence foncière que les uns ne sont qu'un aspect particulier et comme une tranche abstraite du déterminisme total et que les autres sont comme une concentration de l'univers en un point d'où procède toute opération concrète de la pensée ou de la nature. Entre eux, il y a un infini qui passe, non pour les diviser, mais pour les relier. L'unité synthétique de tout fait réel enveloppe et domine le monde entier; car, existant en lui, elle le porte aussi en elle. De même notre connaissance qui a pour condition une

1. Mais en le reconnaissant, il importe de se garder de cette triple erreur : d'abord il ne faut pas oublier que la question ontologique est écartée, et serait prématurée ici; or on l'oublie si du rapport défini entre ces deux ordres de phénomènes on tire quelque conclusion idéaliste ou matérialiste que ce soit. — En second lieu, il ne faut pas renverser l'ordre des relations, tel que l'analyse vient de le déterminer; car le subjectif est apparu comme une synthèse supérieure, et même comme une condition antécédente des phénomènes dont on l'a extrait. — Enfin il ne suffirait pas de reconnaître le rapport de deux processus parallèles, une « adaptation progressive de l'interne à l'externe », ni même d'ajouter avec la nouvelle école de psychologie scientifique que « l'ajustement de l'organisme comme tout à son milieu, voilà précisément le *psychique* »; car en mettant ce qu'on nomme la face externe en opposition avec la face interne de la réalité, on est porté à déclarer leur relation inaccessible à la science et à prendre les phénomènes qu'étudient les sciences positives pour l'équivalent des faits subjectifs; et dès lors ces faits « psychiques » ne sembleraient plus être qu'un surcroît inexplicable et un luxe inutile.

pluralité de représentations, se met, par l'unité qu'elle constitue, au-dessus de cette pluralité; elle s'affranchit de son contenu, puisqu'elle le contient. De part et d'autre, le lien, *vinculum percepti et percipientis*, est de nature subjective; il y a solidarité, il y a distinction entre ces deux ordres : relation réciproque, ascendante et descendante, qu'il est bon de considérer encore un instant.

La moindre lueur d'organisation et de vie subjective présuppose une prodigieuse intégration d'actions et de réactions élémentaires déjà systématisées et de plus en plus *naturées*, un entrelacement de tous les fils que tisse la nécessité pour en former la complication croissante des formes, des instincts et des sensibilités. Le fait de conscience est donc le produit, non du dernier seulement, mais de tous les actes antérieurs, conscients ou inconscients, qui convergent et se résument en lui. Aussi n'est-il pas isolé des autres phénomènes, mais il soutient avec tous les autres ce double rapport : — d'un côté, le fait subjectif est la condition de tous les phénomènes qui sont l'objet des sciences positives; en sorte que la connaissance de ces phénomènes dépend de lui et n'est possible que par sa présence inaperçue dans toute intuition sensible et dans toute affirmation scientifique; — d'autre part, le fait subjectif a pour conditions tous ces mêmes phénomènes; en sorte que la réalité même de ce fait dépend d'eux, et que la conscience la plus obscure porte en elle et représente tout le déterminisme de ses antécédents.

Ainsi s'éclaire la loi qu'il a fallu constater, sans l'expliquer, au cours de toute science positive : chaque synthèse est une originalité irréductible à ses composantes; et c'est même dans sa réalité subjective que réside la nouveauté excellente de chaque degré de composition. Dans cet ordre des phénomènes, les progrès de l'existence et de la connaissance sont solidaires; d'où cette double formule :

— Les éléments sont tels que le composé tire d'eux sa réalité et n'existe que par eux : ils y ont un rôle nécessaire, tout en y conservant leur être propre, et tout en participant à la solidarité totale. *Omnia quanquam diversis gradibus animata sunt.* Une forme plus complexe, où l'intériorité se marque davantage, est donc une réflexion des formes subalternes qui lui ont servi d'aliment; et en ce sens le subjectif est de l'objectif concentré. Nulle vie, dans l'univers, ne se passe des conditions élémentaires où plonge l'organisme, et l'homme reste assujetti aux lois de la matière brute.

— Les composés sont tels que chacun est tout autre que ses

composants, et constitue comme un monde nouveau avec des lois propres, une énergie, des besoins, des ressources et une fin indépendantes. En un sens très vrai, les composants n'existent que pour les composés, et même ils n'existent que par eux; car partout où il y a synthèse, il faut un centre de perception pour que la synthèse s'y exprime dans l'unité de sa composition. Le sensible, le positif, l'objectif ou de quelque nom qu'on veuille désigner ce qui diffère du phénomène de conscience, s'émietterait pour ainsi dire et tomberait en dissolution s'il n'y avait, pour supporter et réaliser le progrès de ses formes d'existence, une progression simultanée de la connaissance subjective [1].

Ce qu'on se proposait d'établir est donc fondé : le sujet est relié scientifiquement à l'objet, et le contient, et le dépasse; les faits de conscience sont aussi réels que tous les autres, puisque tous les autres leur communiquent à la fois et leur empruntent ce qu'ils ont de réalité. Ils restent distincts, et ils sont solidaires. Comment ces phénomènes internes comportent-ils une caractéristique scientifique, c'est ce qui reste à définir.

IV

Vu du dehors par le savant, le subjectif est cela précisément qui ne peut être connu ni en fonction du calcul, ni en fonction de l'observation sensible, parce que c'est cela qui en constitue le lien et qui introduit l'unité au sein de la multiplicité. A mesure que les sciences déterminent avec plus de précision les relations mathé-

1. L'idéalisme et le réalisme sont donc également vains l'un sans l'autre, et également fondés l'un et l'autre, si au lieu d'y voir deux conceptions métaphysiques incompatibles, on les considère comme l'expression de deux ordres de faits solidaires. De même aussi la doctrine de l'évolution dont on a montré le caractère allégorique et romanesque tant qu'elle se donne pour l'histoire réelle des *êtres*, reprend un sens précis et une justesse nouvelle : les formes les plus complexes dérivent en effet des inférieures par un déterminisme continu; mais la discontinuité des phénomènes n'est pas moins scientifique que cette continuité même. Chaque synthèse forme un degré qui suppose les précédents, mais qui recèle une irréductible subjectivité. Le supérieur porte en soi et représente à lui seul tous ses antécédents, sans que l'inférieur, à côté, au-dessous, ou au dedans, cesse de garder sa nature et sa place. Ainsi, l'homme, suivant un mot de Pascal, est « toute nature »; mais la nature n'est pas toute élevée, ni toute apte à la vie et à la conscience. Ce qui est connu n'est pas adéquat à ce qui connaît; car connaître une chose, c'est être cette chose, être par cette chose, être en un sens plus que cette chose.

matiques et les lois expérimentales, elles définissent du même coup ce qu'elles laissent inexpliqué; dès l'instant où les deux termes extrêmes sont rigoureusement fixés, il reste que l'intermédiaire comporte également une détermination qui pour être négative n'en est pas moins précise.

Second caractère, mais déjà tout positif, celui-ci. Comme à partir de l'intuition sensible on a été amené par un inévitable progrès à la science, de même de la science se dégage un fait nouveau auquel sont suspendus tous les autres. Si le subjectif n'est rien au point de vue positif, c'est pourtant ce sans quoi le positif même ne serait rien, le principe invisible et présent à tout objet de la connaissance.

Or ce qui est donné comme unité multiple, ce qui est *tout à la fois* ne saurait être aperçu que par une intuition interne. Et même c'est définir le fait subjectif que de le nommer la perception de l'indivisible unité dans l'irréductible multiplicité. Aussi, même quand l'on sait qu'il y a des conditions indispensables à la production de la vie consciente, demeure-t-il impossible de déterminer ces éléments de l'acte qui la constitue; on ne peut analyser, comme l'avait déjà remarqué Aristote avant Leibniz, les ingrédients de l'action, τὰ στοιχεῖα τοῦ ποιεῖν.

Il est donc de science que le fait subjectif, quoique relié à toutes ses conditions objectives par un déterminisme rigoureux, ne peut être suffisamment défini par la connaissance même complète de ses antécédents. Car il constitue par rapport à eux une synthèse indéterminée, et du dedans seulement il est aperçu, ou plutôt il est ce dedans même. Loin de prétendre substituer l'étude de la face externe des phénomènes à celle de leur face interne, il est nécessaire de prendre le phénomène de conscience en lui-même, de l'abstraire des représentations objectives où il se mêle et dont il est l'âme, et de le saisir dans toute sa pureté.

Comment y réussir, et une fois qu'on a écarté de la conscience les phénomènes qui servent de matière aux sciences positives, que reste-t-il de proprement subjectif dans le sujet même? Ce qui reste, c'est ce qui distingue le sujet conscient des éléments de sa conscience et des objets qui la nourrissent, ce qui lui permet de les transsubstantier et d'en opérer la synthèse, ce qui lui donne de répondre par des réactions originales au déterminisme de ses conditions. On a montré que, vu du dehors, le subjectif, c'est cela justement qui, indéterminé et inaccessible à la connaissance

mathématique ou sensible, constitue pourtant par son action précise la réalité particulière de chaque synthèse : vu du dedans, c'est donc ce qui est déterminant, efficace, actif, singulier, — le ressort du dynamisme mental. C'est ainsi que la véritable science de la conscience ne saurait être qu'une science de l'action.

Il faut en effet se garder de représenter le phénomène de conscience en fonction des phénomènes objectifs, et de ramener l'*action* au *fait*. Ce serait faire comme le meunier qui, pour connaître mieux son moulin et la force qui le meut, examinerait en aval le cours de la rivière. En cette étude le danger est toujours, si l'on peut dire, d'objectiver le subjectif, et d'imaginer que le conscient est composé d'éléments abstraits et de données générales semblables aux notions universelles et nécessaires dont se nourrissent les sciences positives. Car au regard de la conscience et en eux-mêmes les faits intérieurs sont toujours singuliers; ils ne résultent pas d'une *somme*, ils ne sont pas une possibilité permanente ni un simple extrait des représentations qui peuplent la scène de la conscience; ils ne sont même pas le résultat ou l'expression d'une synthèse; car ils sont ce qui forme cette synthèse vivante d'éléments vivants eux-mêmes. Rien donc dans la vie proprement subjective qui ne soit comme une initiative individuelle et comme un cas unique, ἅπαξ λεγόμενον; rien qui ne soit un acte.

Voici donc que nous commençons à entrer dans la vérité intime de l'action, et à la distinguer radicalement de ce qui est phénomène représenté, produit détaché de sa cause, fait perçu et subi. En ce sens, le moindre *acte* a une réalité, une importance, une dignité, si l'on peut dire, infiniment supérieure au *fait* de l'univers entier. C'est ce qui explique chez l'adolescent, chez le savant ou le philosophe la première ivresse ou l'orgueil obstiné de la pensée : qui commence à se nourrir de sa réflexion s'imagine découvrir ce qui n'était pas connu auparavant; un nouveau soleil a lui. C'est ce qui cause en tous l'illusion formidable de l'égoïsme : la plus fugitive clarté intérieure a plus de prix et de charme que tout le rayonnement du dehors; le moindre sentiment personnel qui nous révèle à nous-mêmes comme par une caresse intime a plus de douceur et de force que tout ce qui nous vient du monde.

Ce qui est proprement subjectif, c'est donc non pas seulement ce qui est conscient et connu du dedans (tout phénomène, à le bien prendre, en est là); c'est ce qui fait être le fait de conscience ;

c'est l'acte interne et toujours singulier de la pensée. Une science du subjectif sera forcément une dynamique mentale.

V

Mais comment faire une science de ce qui est ainsi singulier et indéterminable, de ce qui échappe à toute mesure et à toute représentation, de ce qui est en voie de devenir? comment déterminer ce qui n'a ni quantité ni qualité, puisqu'on ne peut en analyser les éléments ni même en considérer l'ensemble complexe comme une unité définie, car le caractère de chacun se fait et se modifie avec chaque état successif?

Cet embarras naît peut-être d'une confusion et d'un abus de l'analogie. Prévenu et pénétré par l'idée qu'il se fait habituellement des méthodes de la science positive comme du seul type d'une méthode vraiment scientifique, le psychologue est désireux d'appliquer leurs procédés à la science subjective, sans remarquer qu'elle n'est une science distincte qu'autant qu'elle a une méthode distincte. En s'essayant à ce qu'il nomme des analyses psychologiques, en discutant sur la possibilité et l'emploi de la synthèse ou de l'expérimentation mentale, il pervertit le sens des mots et ne réussit qu'à ébaucher une pseudo-science, parce que, dans l'usage même de sa « méthode subjective », il considère le subjectif comme fait et non comme acte; il le défigure sous prétexte de l'étudier. Car on n'en pénètre la vivante réalité qu'en se plaçant non pas au point de vue statique de l'entendement, mais au point de vue dynamique de la volonté. Il ne faut pas tenter d'imaginer l'action, puisqu'elle est cela même qui crée les symboles et le monde de l'imagination.

La véritable science du sujet c'est celle qui, considérant dès le point du départ l'acte de conscience comme un acte, en découvre par un progrès continu l'inévitable expansion. Elle cherche l'équation de l'action, c'est-à-dire que se proposant d'en développer tout le contenu, son dessein est de déterminer quel en est le terme nécessaire d'après la force même du mouvement initial d'où procède l'acte et qui se marque à chaque effort de son développement. C'est donc dans l'œuvre même de la volonté que devront se révéler la loi et la fin du vouloir. Car même là où l'homme semble soumis à des nécessités antécédentes ou subséquentes, ces conditions ne sont encore que des moyens subordonnés à son vœu secret.

Sans doute en raison du caractère intime et toujours singulier de l'acte, la science subjective ne semble point d'abord avoir la généralité abstraite et impersonnelle des autres. Car elle suppose une initiative et une expérience propre à chacun de ceux qui la créent à nouveau pour eux-mêmes, et dont nul artifice d'exposition ne saurait les dispenser. Et pourtant cette science a un caractère d'universalité et de précision supérieur à l'exactitude et à la généralité de toute autre. Personne en effet qui ne soit soumis à la nécessité de l'expérimentation pratique; point d'acte qui ne porte dans sa trame un enchaînement secret, une rigueur et une logique supérieure à celle des plus subtils raisonnements. En sorte que ce qui est approximatif et réellement indéterminé, c'est la formule ou le fait tel que les sciences positives, nécessairement partielles et abstraites, essayent de le définir; tandis que ce qui est complet, systématique, précis, vif, c'est l'action, grosse de ses conséquences et solidaire avec elles.

Vraie science en effet que celle-là, où rien n'est communiqué du dehors, où tout croît du dedans, où l'on n'apprend que ce qu'on fait être, où les conséquences sont déduites avec une infaillible sûreté des prémisses confiées au travail de la vie, et où la nécessité rigoureuse des conclusions ne fait qu'accoucher le fruit de l'initiative première. Car il s'agit de déterminer non ce qui est en dehors de la volonté comme un objet plus ou moins fictif, mais ce qui est en elle, ce qu'elle est déjà par cela seul *qu*'elle veut et non par *ce* qu'elle veut.

Qu'on regarde le chemin parcouru dans cette première étape depuis le point où l'on a voulu qu'il y ait *quelque chose*. De la première intuition sensible qui ne paraît simple que parce qu'elle est confuse et qui reste nécessairement inconsistante est né le besoin scientifique. Mais la science positive ne trouve pas en elle-même l'unité et la cohésion dont elle se prévaut sans l'expliquer; de même que, dans la sensation brute, il y a déjà l'éveil d'une curiosité sans laquelle il n'y aurait point même de sensation, ainsi toute vérité positive exige la médiation d'un acte, la présence d'un sujet sans lequel il n'y aurait point de vérité positive.

Ce sujet, on a montré comment il surgit des phénomènes qui en sont les conditions, et comment il s'en distingue totalement. Le subjectif est rattaché par un lien continu à ses antécédents; et c'est en découvrant ce rapport scientifique qu'on voit du même

coup l'irréductible originalité de l'acte interne. De l'unité encore extérieure du perçu, on est passé à l'unité intime du percevant, et l'on a restitué au phénomène subjectif son véritable caractère d'acte. Mais en définissant ses relations avec les autres faits, en maintenant son indépendance relative, on a justifié cette conclusion : loin d'être un simple *épiphénomène* ou un duplicata des phénomènes physiques ou physiologiques, l'acte de conscience recèle et concentre tout le milieu dont il s'est nourri, — c'est une réceptivité universelle; il a un degré de réalité et de précision supérieur aux objets des sciences positives qui n'existeraient pas sans lui, — c'est une originalité radicale. Car le fait n'est que par l'acte; et sans le phénomène subjectif il n'y en aurait point d'autre. Qui pose quelque chose requiert donc le sujet. Les sciences positives convergent à une science de l'action.

Ainsi donc la conscience draine et concentre toutes les forces de la nature. Par ce qu'elle représente elle domine tout ce qui est représenté en elle. Aussi en étudiant les conditions de la connaissance subjective a-t-on du même coup déterminé les conditions antécédentes de l'action, mais en l'affranchissant du déterminisme scientifique et en montrant que ces conditions elles-mêmes rentrent dans la série des moyens par où la volonté se met en œuvre.

Qu'on ne reproche plus à la science subjective d'être une spéculation vaine et toute chimérique, comme si tout l'essentiel des phénomènes internes relevait de la physiologie cérébrale, ou comme si le véritable équivalent de la pensée c'était la fonction nerveuse. Désormais nous voici en droit de tenir l'acte de conscience pour une réalité aussi positive, aussi définie, aussi précise, plus riche même que tout autre phénomène : la route du monde intérieur est ouverte à la science.

DEUXIÈME ÉTAPE

DU SEUIL DE LA CONSCIENCE A L'OPÉRATION VOLONTAIRE

Les éléments conscients de l'action.

Il est de science que la conscience est, et qu'il ne suffit pas de l'étudier en fonction des états extérieurs auxquels elle est liée comme à ses conditions naturelles, mais auxquels pourtant elle ne se réduit pas. Il le faut, pour que les sciences positives subsistent; il le faut, puisqu'en voulant qu'il y ait *quelque chose*, par cet aveu même on impliquait déjà le phénomène subjectif. Ce n'est donc plus subtilité verbale de dire qu'en prenant l'objet on pose le sujet, et qu'en affirmant le phénomène on y met la pensée. L'acte interne est certain, précis, positif, scientifique autant et plus que tout fait physique, que toute vérité mathématique.

La conscience puise ses aliments dans l'immense milieu qu'elle résume en soi; mais elle ne le résume et ne le contient qu'en le dépassant, qu'en formant une synthèse originale, qu'en devenant l'*acte* de toutes ces conditions et de ces *puissances* subalternes. Aussi, dés qu'elle apparaît sous la forme de l'appétit ou du besoin instinctif, y a-t-il spontanéité victorieuse du déterminisme mécanique, automatisme déjà tout psychologique.

Sans doute ces stimulants internes dépendent de causes plus profondes et pour ainsi dire souterraines comme des germes inconscients de la conscience; mais des l'instant où ils s'élèvent et s'épanouissent dans la vie subjective, ils dominent, par ce qu'ils manifestent, tout ce qu'ils recèlent. Ainsi le principe même de tout phénomène conscient est un dynamisme; et plus cette clarté intérieure se lève, mieux elle concentre les forces et les rayons de la nature. Est-ce que, à parler le langage des apparences scientifiques,

dans le plein du monde, sous l'oppression des énergies physiques et parmi les rouages de l'engrenage universel, les mouvements ne suivent pas les impulsions du désir? Que l'image ou la tendance dérive du déterminisme ignoré qui précède ou prépare l'éveil de la conscience, c'est possible, c'est vrai; mais l'image ou l'idée trouve, en ce qui la suscite et en ce qu'elle est, la puissance de produire un mouvement propre. Il y a donc une spontanéité motrice qui dépend de la spontanéité subjective : le déterminisme psychologique absorbe le déterminisme physique, et sans le supprimer, s'y substitue ou s'y superpose en l'employant. C'est donc dans la conscience seule qu'il faut maintenant chercher le principe interne, le principe déterminant de l'action.

Ce qui entre dans le champ éclairé de la conscience ne peut que le traverser, et retourne nécessairement opérer au delà; mais en passant ainsi dans l'intimité du sujet et en s'y réfléchissant, l'acte, issu de la nature, se transforme, et devenant maître de ses propres conditions originelles qu'il reprend en quelque sorte à son compte, il crée l'intention volontaire qui animera toute l'histoire ultérieure de son expansion. C'est donc toucher ici au point central du développement naturel de l'action : car, d'une part, on montre qu'à cette détermination volontaire de l'acte se rattachent tous ses antécédents « préconscients » ; d'autre part, on indique comment cette libre décision prend inévitablement corps en une suite d'actes « postconscients » qui y demeurent impliqués et suspendus. Auparavant, on avait vu la conscience supérieure au déterminisme scientifique; ici, on va voir, du déterminisme interne, surgir une initiative nouvelle qui d'ailleurs ne gardera sa liberté relative qu'en cessant de restreindre le mouvement volontaire à l'intention purement formelle, et qu'en cherchant au delà de la claire conscience un terme de déploiement. — Ainsi, pour étudier l'intégration consciente de l'action, je décris le dynamisme automatique de la vie interne. J'y montre l'apparition nécessaire de la liberté, au sein du déterminisme psychologique. J'établis que cette liberté ne se conserve qu'en sortant d'elle-même pour se soumettre à une hétéronomie, pour conquérir à la volonté ce qui lui échappe et pour se jeter dans l'action opérante. Bref, le subjectif ne se maintiendra intact, complet et sincère qu'en « s'objectivant ».

Le dessein du chapitre suivant est de montrer comment la conscience du déterminisme psychologique aboutit naturellement à supprimer l'automatisme et à suspendre la fatalité de l'action. — Étudiant d'abord le mécanisme de la spontanéité subjective en ce qu'il a de nécessaire, je cherche ensuite de quelle façon ce développement fatal de l'activité intérieure peut produire l'idée même du déterminisme; et j'indique enfin comment l'existence et la connaissance du déterminisme interne supposent que la vie subjective en est radicalement affranchie. Ainsi ce déterminisme même est subordonné à une plus intime liberté.

CHAPITRE I

LA CONCEPTION DE L'ACTION

Le désir ou l'image a paru. Nul besoin, nul moyen de savoir d'où ni comment l'aiguillon de l'instinct ou la clarté de l'idée s'est révélée. Impénétrable demeure la naissance de ce qu'il y a de plus admirable et de moins admiré, la lumière intérieure. Comme ces plantes qui recueillent durant dix années les parfums et les sucs précieux dont elles nourrissent l'unique fleur qui les épuise en un jour, un obscur travail draine toutes les forces de la vie pour alimenter la source de la conscience : nulle eau ne vient la grossir si elle n'a suivi ces routes souterraines où la connaissance distincte ne pénètre pas. Et quand elle jaillit, c'est avec une vigueur et une pureté toutes vierges, comme si elle ne devait rien qu'à elle seule. Quelle en est la vertu? Où se distribue-t-elle?

I

Rien n'agit sur nous ou par nous, qui ne soit vraiment subjectif, qui n'ait été digéré, vivifié, organisé en nous-même. Ce n'est pas une représentation abstraite qui suffit à mouvoir l'automatisme psychologique. La conscience est un monde fermé; elle ne s'ouvre que grâce à l'intermédiaire des influences inconscientes de la vie. C'est pour cela que les suggestions ont besoin d'être comprises afin d'être suivies, et que les mêmes enseignements ne poussent pas de même partout où ils tombent. Car toute pensée est autochtone; et il n'y a de vérités vraies pour nous que les vérités indigènes.

Nos désirs sont et valent ce que nous sommes et ce que nous les faisons; l'idée traverse le sentiment, sinon elle reste lettre morte.

La lumière intellectuelle porte ainsi en elle et exploite la force vitale : le motif n'est en effet que le retentissement et la synthèse de mille activités sourdes; voilà la raison de son efficacité naturelle. Il n'apparaît pas soudain, pour ainsi parler, en l'air et comme par une génération spontanée; c'est le député d'une foule de tendances élémentaires qui l'appuient et le poussent; il résulte de causes plus lointaines et plus générales; il est la conclusion de tout un système antérieur, et sert d'intermédiaire entre les dispositions habituelles et les circonstances particulières qui en sont l'occasion. Au moment de sa naissance, il a une fleur de nouveauté, une fraîcheur et une grâce magique, parce que, secrètement inspiré et comme pénétré par les fécondes énergies dont il est un premier achèvement et un vivant commentaire, il est tout acte. Son charme efficace lui vient donc de ce qu'il exprime et représente cela même qu'il meut; et la puissance par laquelle il surgit à la conscience est précisément celle aussi par laquelle il est capable d'agir sur les forces inconscientes dont il émerge. Cette magie naturelle qui chez l'animal donne à l'instinct, qui chez le somnambule donne à l'image sa fascination souveraine, c'est celle également qui vivifie l'idée la plus abstraite par un sentiment sans lequel elle resterait inerte. — Un motif n'est pas un motif sans un mobile.

— Mais un mobile, non plus, n'est pas un mobile sans un motif. Qu'est-ce à dire? c'est que pour devenir un principe efficace d'action, les énergies diffuses ont besoin d'être recueillies en une synthèse mentale et représentées sous la forme unique d'une fin à réaliser; elles se confirment et s'avivent par l'effort même qui les exprime, comme l'attention se fortifie en tendant les organes. Sans doute, par elles-mêmes, les excitations des sens exaltent la puissance de qui les subit, et accroissent l'intensité de sa force nerveuse; mais cette influence dynamogénique ne s'exerce qu'en prenant corps dans une représentation définie et même dans un mouvement déterminé, en sorte que la cause finale devient cause motrice et que les idées et les signes sont les conditions indispensables des dispositions qu'ils manifestent.

C'est ainsi que l'étude des combinaisons et des compensations mentales dans l'automatisme hypnotique montre que toute sensation (telle qu'une impression tactile), détruite en apparence par

l'anesthésie suggérée, cherche à s'exprimer dans un système d'images et d'idées analogues (telles que des représentations visuelles), et tend, par transposition, à ébranler un autre appareil sensoriel sous l'empire d'une hallucination, à la fois correspondante et étrangère à l'excitation primitive. La diffusion des réflexes n'aboutit donc à l'action qu'à la condition d'être traduite en une synthèse idéale.

Cette transformation nécessaire, dont certains cas exceptionnels permettent d'analyser le mécanisme, s'accomplit toujours aussi dans le jeu normal des fonctions psychologiques. Les forces obscures de la vie sensible n'ont toute leur efficacité que du moment où surgit, comme pour les éclairer et leur fixer un but, une représentation qui paraît s'abstraire et se détacher d'elles : ainsi la finalité n'est d'abord que l'expression subjective de nécessités antécédentes. Mais du moment que les impulsions confuses et incohérentes du désir ont pris forme dans l'image instinctive ou dans la conception claire d'un acte, elles doivent à l'unité systématique de la représentation interne une fermeté, une précision, une efficacité toutes nouvelles. Dans la conscience, toujours, à tout instant, il se produit des états liés entre eux et réunis en systèmes organiques; et ce qui en opère la synthèse est ce qui confère au système une puissance originale. L'analyse introspective confirme donc ce que, au point de vue des sciences positives, l'on a démontré vrai de chaque synthèse, irréductible à ses éléments et maîtresse de ses propres conditions. — Les mobiles ne valent que par le motif qu'ils préparent et se proposent.

— Mais le motif lui-même n'est plus un motif, s'il ne devient à son tour un mobile. Qu'est-ce encore à dire? c'est que dès l'instant où les causes profondes de l'émotion motrice se sont fourni à elles-mêmes le but de leur tendance, elles cessent de se confondre avec le courant total de la vie, pour constituer une fin distincte. Elles étaient *nous-mêmes*; elles deviennent simplement *nôtres*; et le motif resterait comme le terme abstrait et idéal, comme la seule production objective de leur action, s'il ne renfermait rien de plus que le résumé complet du déterminisme subalterne qui l'a porté à la lumière de la conscience.

Il faut donc que ce motif, pour être efficace, pour exister, pour opérer la concentration des énergies diffuses et les lancer à l'attaque, apporte quelque perspective nouvelle et la promesse d'un inconnu à conquérir. Quand nous agissons sans savoir entièrement pour-

quoi (et il en est toujours ainsi), quand les raisons que nous nous donnons à nous-mêmes ne sont ni les seules ni les plus vraies, c'est que sans doute dans cette explication approximative de notre conduite subsiste toujours, à côté des idées claires, un sentiment indistinct où se résument les inclinations naturelles, les habitudes héréditaires, les désirs lentement construits, tout l'organisme et tout l'univers; mais c'est surtout parce que le motif connu, dominant toutes les énergies antécédentes, les exploite pour des fins ultérieures qui dépassent toujours l'expérience et même la prévision. Bien plus, le motif actuel de notre acte n'est jamais le même qu'à l'origine du choix qui penchait vers lui. Point de mandat impératif : le député n'est pas un simple porte-parole; s'il a la puissance des membres, il a l'initiative et la direction du chef, il a l'élan de l'improvisateur; car au moment décisif c'est toujours un imprévu qui nous emporte. Ainsi, issue de la force, la lumière intérieure est une origine de force; l'image qui résulte de mouvements est cause de mouvements, et la pensée sans cesse fécondée par la nature la féconde à son tour, comme un organisme qui digère et vivifie tout ce qu'il prend.

Parti d'une origine impénétrable, l'acte conçu traverse donc le champ éclairé de la conscience, pour tendre à un but encore impénétrable. On ne vit, dit-on, que d'espérance; on ne travaille qu'en vue du mieux. Nous appartenons, que nous en ayons ou non la claire intelligence, à un monde supérieur aux phénomènes sensibles et à la science des faits; rien de ce qui est extérieur ne nous détermine, et dans ce que nous désirons hors de nous, c'est encore nous que nous cherchons. Si l'idée n'est rien sans le sentiment, le réel non plus n'a aucune prise sur nous sans l'idéal; et nous n'agissons pas si nous ne tirons de nous-mêmes le principe de notre action, si ce principe ne dépasse pas les expériences passées, si nous n'y pressentons pas quelque chose d'autre, si nous n'en faisons pas comme une réalité transcendante. On ne s'intéresse à ses propres actes que s'ils sont mêlés d'idéologie passionnée. L'idée claire est inerte; tout ce qui est démontré et fixé comme une certitude mathématique n'appelle point le dévouement actif. On ne meurt, comme on ne vit, que pour une croyance, — quand dans ce qu'on sait on attend plus qu'on ne sait, quand on s'y est mis soi-même comme enjeu, quand on aime ce mystérieux connu et pour ce qu'il contient et pour ce qu'il promet.

C'est ainsi que l'instinct même semble travailler en vue de fins étrangères à l'individu dont il broie la vie; ainsi encore que dans l'incertitude actuelle de sa destinée l'homme a parfois l'obscur et violent sentiment qu'entre les mains d'une fatalité aveugle, ou d'une ruse toute-puissante ou d'une providence insondable, il contribue au grand œuvre qu'il ignore. Par le jeu même du déterminisme interne, l'action est donc suspendue à une finalité effective [1]; et loin de réduire le dynamisme subjectif au mécanisme des forces brutes, c'est l'activité inconsciente qui sert, en la soutenant, la vie naissante de la conscience.

L'étude de la dynamogénie mentale établit donc, au nom même du déterminisme, ces conclusions liées : — la conscience résulte d'une série d'actes élémentaires et inconscients, non du dernier seulement; — elle constitue une synthèse et un acte distinct; — elle prépare et ébauche une série d'actes nouveaux dont elle ne prévoit pas le terme, mais qu'elle se propose comme fin au moins provisoire. Concevoir, c'est avoir agi, agir encore, et devoir agir au delà. Avant toute réflexion, ces divers moments que l'analyse réussit à distinguer, sont mêlés ensemble, dans l'instinct par exemple, ou dans la passion. Quand une idée s'empare soudain d'une tête folle ou d'un cœur ardent, y a-t-il des obstacles, y a-t-il des délais, y a-t-il même conscience, tant l'exécution suit de près la conception? Comme l'œuvre est vite détachée de l'ouvrier! et avec quelle rapidité l'action, lentement élaborée peut-être, lentement venue à la conscience, en sort après quelques phénomènes de réfraction et d'amplification mentale! Et si notre génie français est plus actif que tout autre, plus dévoué aux idées, plus prompt à en vivre et à les définir par la pratique, ce n'est pas un trait singulier ni anormal, c'est la loi du caractère vraiment humain : on ne pense (c'est dans l'ordre) qu'après avoir agi, et en agissant, et pour agir.

1. Sans doute tous les mouvements de la vie en nous n'aboutissent pas à la conscience, ni la conscience une fois éveillée n'égale tous ses antécédents. D'une part, il y a des réactions réflexes, et une diffusion qui use en chemin une partie de la force inconsciente. D'autre part, on verra, par l'étude des obstacles qui s'opposent à l'action voulue, que toutes les énergies diffuses ne sont pas systématisées par la réflexion même la plus compréhensive. Mais il s'agit d'abord ici de montrer comment l'intervention de la cause consciente est un élément intégrant et vital de certaines actions, alors même que ces actions procèdent à la fois de puissances ignorées qui contribuent à les déterminer.

Pourtant le proverbe demeure vrai : dire et faire, concevoir et exécuter, c'est deux. Pourquoi? et d'où vient qu'à l'ordinaire nous hésitons, nous délibérons, nous semblons choisir, alors qu'il devrait suffire d'être porté tout simplement, avec la certitude immédiate de l'instinct, sans embarras et sans heurt? Et, dès que nous avons agi avec cette unité imperturbable comme sous l'empire d'une suggestion, pourquoi, si nous venons à nous en apercevoir, estimons-nous que nous étions déterminés, tandis qu'au cours même de l'action nous avons pu nous croire libres?

II

Un motif n'est pas un motif s'il est seul. S'il est seul, c'est un désir animal, une image instinctive. S'il apparaît seul à la conscience, c'est une impulsion de la spontanéité ou de l'habitude machinale, un délire de malade ou d'aliéné, une suggestion de somnambule, un automatisme de distrait ou de rêveur; c'est une idée fixe, ce n'est pas une idée.

Toute idée, tout état de conscience distincte implique un contraste et une opposition interne : de même que l'œil suscite spontanément la couleur complémentaire de celle qu'il se lasse de percevoir pour les faire vivre l'une par l'autre, de même l'organisme mental est ainsi constitué que toute représentation évoque, comme autant d'harmoniques destinées à les mettre en relief par un accompagnement en sourdine, les contraires et les antagonistes. La conscience, on l'a rappelé, ne naît que d'une discrimination, elle se développe sous l'empire d'une loi de relativité. L'étude de ce qu'on nomme la polarisation psychique montre que, sous toute perception en apparence simple et franche, se dissimule l'image d'une autre perception fictive, toute prête à supplanter la première. C'est ainsi encore que, dans l'hystérie, peut s'expliquer le besoin de simulation et cet appétit de mensonge, qui d'ailleurs a hanté certaines organisations délicates, mais saines encore : car à côté des souvenirs réels, paraît et grandit un système d'associations adverses; et par l'entraînement d'un vertige étrange, l'on arrive, comme malgré soi, à dire le contraire de ce qu'on pensait, à dédoubler la vie consciente, à tomber dans l'illusion, comme si les représentations mensongères, justement parce qu'elles sont toutes subjectives, avaient plus d'autorité sur le sujet que celles dont il a subi la réelle impression. De même,

le mécanisme régulier de la négation met en mouvement un couple d'affirmations rivales dont l'une réussit à exclure l'autre, mais sans la détruire jamais. D'où, l'esprit de contradiction; d'où, le danger d'éveiller, chez l'enfant, le doute ou la désobéissance par quelque question prématurée. D'où, en revanche, l'utilité de la tentation vaincue, pour confirmer la vigueur même du sens moral. Bref, concevoir nettement un acte, c'est imaginer en même temps la possibilité au moins vague d'actes différents, qui tiennent lieu de repoussoir et servent à préciser par élimination et par approximation la conception primitive. Toute conception est donc comme une fraction qui n'a de sens que rapportée à l'unité totale et qui appelle le complément d'une autre fraction.

Voilà les faits : l'automatisme animal de l'homme et le déterminisme de sa vie tout à la fois physiologique et psychologique est pénétré par cette loi de contrastes simultanés ou alternatifs [1]. Le mécanisme interne est tel, jusqu'aux entrailles mêmes de notre vie brute, que l'unité monotone et inaperçue du processus organique est sans cesse traversée, divisée, déchirée par des luttes intestines. Ainsi donc, s'il est vrai, comme on l'a vu en étudiant la spontanéité subjective, que *tout acte de conscience* soit une synthèse de forces et un principe nouveau de force, il est également vrai que *toute conscience d'un acte* (idée ou sentiment) résulte d'un conflit, d'un trouble et d'un arrêt dans le dynamisme mental, d'une « inhibition » au moins partielle. Il est nécessaire d'en étudier les causes et les effets.

A mesure que les images et les idées surgissent plus abondantes, les issues s'ouvrent plus nombreuses à l'activité; car le travail inconscient de la vie psychologique se traduit spontanément sous la forme de fins à réaliser. Le déterminisme projette le but qu'il s'assigne, et à l'aide des conditions antécédentes, il constitue l'idéal à poursuivre. C'est ainsi que se forment, entre les différentes tendances qui se manifestent en nous par une nécessité ignorée, des systèmes contrastants de fins connues qui

1. C'est ainsi que la vie animale et instinctive de l'homme n'est pas celle de l'animal. L'intelligence se manifeste, non pas où l'automatisme se prolonge par l'instinct, mais où il y a choix des moyens et discernement du milieu favorable. La sûreté avec laquelle l'instinct résout des problèmes insolubles au raisonnement montre que, si les représentations inconscientes sont une image fidèle du monde, les représentations conscientes en sont une image déformée par les exigences du contraste. La conscience réfléchie est l'état de contraste maximum des représentations inconscientes.

portent, chacune en elle, un pouvoir de réalisation. Et par l'attrait des divers motifs conscients, les forces diffuses de la vie intérieure se groupent, sous une loi de finalité, en synthèses antagonistes. Or, comment entre ces groupes hétérogènes y a-t-il opposition? comment de cette lutte intestine ressort-il une connaissance plus distincte, et une puissance nouvelle d'attention? Comment de la conscience même naît la réflexion? comment la divergence de tendances d'ordinaire inégales et disproportionnées vient-elle aboutir à « l'inhibition »? le voici.

Si les systèmes antagonistes s'opposent dans la conscience, c'est que, malgré cet antagonisme même, ils sont compris dans l'unité complexe d'un seul organisme; c'est qu'ils dépendent également d'une puissance supérieure des contraires; c'est qu'au lieu d'être des fragments isolés ils sont les parties d'un tout. La multiplicité des images et des motifs prépare sans doute, mais elle suppose d'abord une unité capable de les comprendre et de les produire tous. Aussi en présence de motifs adverses y a-t-il comme un tiers qui intervient pour les opposer. Même en face d'un motif unique, du moment où il est conçu distinctement, c'est qu'on le considère comme l'une seulement des solutions possibles, dans sa relation avec le total des impressions et des tendances actuelles. Ce rapport, dans la conscience, des parties contrastantes entre elles et avec le tout, c'est à proprement parler la réflexion. Elle résulte du caractère partiel des états antagonistes; mais cette pluralité des états solidaires et opposés n'est possible que par l'action immanente d'une puissance capable d'embrasser toute la multiplicité des contraires dans une unité supérieure, et qu'il faut bien appeler la raison.

Ainsi, dès qu'il y a contrariétés intérieures et arrêt de tendances, la conscience, découvrant en soi une force de plus, devient réflexion. Du conflit des énergies et des désirs en suspens naissent des états affectifs qui servent de matière et d'aliments à des états intellectuels nouveaux. Au lieu de rester obscurs et incohérents, les divers motifs d'action viennent se confronter; c'est la Raison qui comprend en elle le système entier des raisons rivales : elle n'est aucune d'elles en particulier; elle les contient toutes, elle se distingue de toutes, et les met toutes en balance, parce qu'elle voit que chacune d'elles, portion dans un tout, n'est qu'un motif parmi d'autres et comme d'autres, *una e multis*. Voilà pourquoi, quelle que soit l'inégalité des forces en présence,

la réflexion les paralyse également; car elle suppose, non pas seulement la puissance d'une des fractions hostiles, mais la réunion de toutes les énergies virtuelles. Elle soutire à ces énergies spontanées tout ce qu'elles ont de force promouvante, et se sert d'elles pour les arrêter.

Là encore se découvre la manière dont se forme en nous la conscience du déterminisme. Car nous ne concevons la nécessité d'un acte sous l'influence fascinatrice d'une représentation mentale, qu'en imaginant que le système des motifs victorieux a éliminé toute tendance adverse et qu'il est devenu, pour ainsi parler, une partie totale; c'est-à-dire que, considérant par abstraction ce motif dominant comme seul réel et effectif, nous maintenons en face de lui, pour en comprendre la force déterminante, l'idée qu'il pourrait n'être qu'une partie dans un tout. En sorte que le déterminisme n'est connu qu'autant qu'on trouve en soi de quoi le dépasser.

Cette analyse permet enfin d'expliquer pourquoi, inversement, certaines suggestions qui aboutissent à l'acte sous l'empire d'une fatalité, laissent à l'agent l'illusion de la liberté. Lorsqu'en effet l'action suggérée apparaît avec tout le cortège des motifs qui la peuvent appuyer, c'est l'effet de la suggestion même d'écarter du champ de la conscience les obstacles et les velléités contraires. Sans qu'il y ait suppression réelle des tendances antagonistes, il y a anesthésie subjective; tout à l'heure, par une fiction, on se représentait qu'un motif partiel avait absorbé l'activité totale, et on concluait au déterminisme; maintenant il semble au patient qui exécute la suggestion qu'en l'absence de tout autre motif un but s'offre à lui, et en y tendant il se croit libre, comme il le serait s'il agissait avec l'habituelle plénitude de son discernement.

La connaissance réfléchie est donc comme une synthèse à deux degrés; c'est une représentation de représentations. Ce qu'elle est résume ce qui est en nous, et ce qui est en nous résume tout le reste. Mais après que par un progrès nécessaire on a gravi ces degrés étagés, si l'on se retourne, comment s'expliquera-t-on qu'ainsi le *plus* semble sortir du *moins*? pourquoi cette victorieuse puissance des états dérivés? d'où vient qu'en même temps la réflexion rétrécit l'ampleur de la vie spontanée, puisqu'elle y introduit des limites et des contrastes, tandis qu'elle élargit la puissance des motifs particuliers, puisqu'elle rend l'un quelconque d'entre eux capable de faire échec à tous?

C'est que ce mouvement ascendant est lui-même prédéterminé par une secrète aspiration qui, dès l'origine, a semé le germe de ces croissances imprévues. Vu de bas en haut, selon la série des moyens, tout semble nécessaire; mais il n'y a contrainte que dans les apparences. Vu de haut en bas, si l'on peut dire, et dans l'ordre des fins poursuivies, tout naît d'une initiative que chaque effort nouveau doit mieux révéler. Et c'est pour cela que chaque synthèse ultérieure enferme plus que ses antécédents déjà déterminés; c'est pour cela que la transcription dans la conscience des états inconscients crée une énergie nouvelle; pour cela encore que la réflexion, en concentrant la lumière diffuse sur un point, la multiplie en quelque façon; pour cela enfin que cette clarté même accrue ne suffit déjà plus à nous porter à l'action si nous ne voyons encore au delà l'attrait de l'ombre et de l'inconnu.

Ce n'est donc point, placé à un même moment de la vie intérieure, qu'on peut d'un seul coup résoudre le problème de la liberté et du déterminisme. Car ce qui est d'abord nécessitant devient nécessité à son tour : au terme seulement, si on l'atteint, l'on découvrira le vrai caractère de ce mouvement total de la vie. Qu'il suffise donc de montrer, à chaque croissance de l'acte, la suite forcée de ce développement même et la victoire de l'état nouveau sur ses propres conditions. Mais il faut se garder d'intervertir ou de confondre les degrés de cette progression rigoureuse : sinon l'on méconnaîtrait le caractère scientifique de cet enchaînement, et l'on s'exposerait à prendre la production nécessaire de la liberté [1] (aspect du problème ordinairement négligé) pour une absorption de la liberté même dans la nécessité.

Telle est la genèse, telle est l'efficacité de la réflexion : elle dérive de la spontanéité, et elle s'en affranchit en l'expliquant; elle procède du déterminisme, et elle le dépasse pour le connaître. Née d'une différenciation interne et d'une inhibition, elle est elle-même (comme l'avait déjà remarqué justement le Positivisme) ce pouvoir inhibitif et perturbateur. Dès l'instant qu'elle paraît,

1. Comme auparavant j'ai parlé de phénomènes objectifs ou de vie subjective sans donner à ces mots aucune portée idéaliste, réaliste ou phénoméniste, je traiterai de la liberté, sans me préoccuper de savoir si je parle d'une réalité, d'une idée ou d'une illusion. Ce n'est pas ici encore que se tranche la question, c'est bien plus loin que les déterministes ou leurs adversaires ne l'ont vu d'habitude.

toute tendance est maintenue en respect; elle suspend, non pas la connaissance qu'elle fixe, mais l'activité immédiate, par une puissance qu'elle emprunte aux diverses tendances antagonistes et qui est supérieure à chacune et à toutes. N'a-t-on pas souvent remarqué, en effet, qu'une attention trop étroite déconcerte le naturel et gêne l'aisance des mouvements les plus habituels, que l'analyse curieuse et savante tue l'élan, le sentiment naïf du bonheur, la fécondité de la vie, et l'amour même; et ne voit-on pas les instincts et les mœurs traditionnelles succomber parfois devant le progrès de cette force dissolvante, la réflexion?

Du déterminisme des mobiles et des motifs surgit donc une puissance qui le tient en échec. Grâce à elle, nulle suggestion de la nature ne conserve le charme magique qui la rendait souveraine; devant elle, rien n'a une influence décisive, une valeur absolue; rien pour ainsi dire ne mérite plus d'être fait : il y a arrêt, il y a indifférence. N'est-ce pas la mort de l'action, et n'est-elle conçue que pour avorter?

Le dessein du chapitre second est de montrer comment la puissance d'inhibition qui suffit à tenir en respect tout le jeu des tendances spontanées a forcément une action propre. J'étudie d'abord la genèse nécessaire de la liberté (car il ne dépend pas de nous d'être, à nos propres yeux, libres ou de ne pas l'être); et j'indique comment par cette croyance populaire et inévitable, chacun se persuadant qu'il est en quelque sorte son propre point de départ, ratifie et reprend à son compte toutes les conditions antécédentes de cette liberté au moins apparente. Puis, de l'*idée nécessaire*, je viens à montrer l'*exercice nécessaire* de la liberté au sein des phénomènes internes, et le rôle non plus seulement inhibitif, mais actif et propulsif de la réflexion libérante; et je fais observer comment cet acte de libre volonté embrasse toute la suite des conséquences même imprévues et en apparence involontaires qui devront en résulter. C'est donc ici comme un point culminant qui sert de partage aux eaux affluentes du déterminisme et aux eaux dérivantes de la détermination personnelle, mais où l'on voit que dans le passé ou dans l'avenir ce double mouvement de concentration et d'expansion a sa raison dans le vouloir actuel.

CHAPITRE II

LA RAISON DE L'ACTION

Du moment où la conception d'un acte est escortée de conceptions contraires, et où, par l'antagonisme de ces forces rivales, la réflexion a paru, la simplicité de l'automatisme primitif est perdue. Mise en évidence par le fonctionnement même du déterminisme interne, une puissance nouvelle maintient en suspens tout le mouvement de la spontanéité. Or quel est ce pouvoir de comprendre à la fois un système d'idées complémentaires et d'en paralyser l'influence immédiate pour y réfléchir et en délibérer? C'est ce qu'on nomme communément la raison; et l'acte qui procédera de ce travail intérieur, c'est celui qu'on appelle d'ordinaire, sans distinguer assez ce qui mérite de l'être, l'acte humain [1], l'acte raisonnable, l'acte volontaire, l'acte libre, l'acte ou l'action tout court. Mais comment, malgré ce que la réflexion semble avoir de meurtrier pour l'activité, y a-t-il une énergie vraiment réfléchie? comment la raison est-elle engendrée? et

1. On connaît les différences très précises que marquent les scolastiques entre *l'acte de l'homme* et *l'acte humain* et aussi entre le *volontaire* et le *libre*. De même une nuance assez tranchée sépare *acte* et *action*. L'*acte*, c'est plutôt (et sauf emplois particuliers) l'initiative première de l'effort interne, soit que par nature tout doive se borner à cette opération spirituelle, soit que l'on envisage, dans l'œuvre même, la part toute subjective de l'agent. Le mot *action* indique plutôt le passage de l'intention à l'exécution qui l'incarne, et souvent, par suite, le résultat ou l'œuvre même de cette opération transitive. Entre acte et action il subsiste donc une différence analogue, mais contraire à celle qu'il y a entre *œuvre* et *opération*.

comment a-t-elle une action propre, sans qu'elle soit détachée de ses conditions; une action nécessaire, sans qu'elle soit nécessitante; une action décisive, sans qu'elle soit déterminée?

I

De quelle manière la raison se constitue-t-elle au regard de la conscience; et comment fournit-elle, avec les notions régulatrices de la vie réfléchie, l'idée nécessaire de liberté? Que cette idée apparaisse fatalement en nous, c'est ce qui est certain, et c'est ce qu'on n'a guère songé à expliquer. Qu'elle résume et représente à elle seule toute l'histoire antérieure du déterminisme, c'est vérité également méconnue et également essentielle. Car de là vient que (à tort ou à raison, — peu importe en effet la valeur absolue des phénomènes dont il s'agit simplement ici d'étudier les relations mutuelles) l'agent se substituant à toutes les conditions antécédentes de son action s'en attribue la paternité.

I. — Si les motifs et les mobiles sont en nous le retentissement du monde entier et l'expression de notre propre nature, la conscience qui les perçoit est, à un point de vue particulier, la perception de l'univers et de la solidarité totale. Or pour connaître l'univers, il faut qu'une relation nouvelle s'établisse par cette connaissance même; plus nous comprenons la grandeur du monde et cette immense durée où nous sommes comme égarés, plus nous sommes grands au-dessus. Connaître, c'est posséder et régner. *Intellectus fit omnia, sed, ut fiat, superat.* Pour saisir son objet, l'entendement le transforme en sa propre substance.

On ne peut en effet comprendre les parties que par l'idée du tout; on ne connaît le tout qu'en se distinguant de l'*univers* par la perception de l'*universel*. La conscience d'un motif n'allait pas sans la présence d'autres motifs; la conscience des multiples raisons d'agir n'est point allée sans la vue au moins confuse de leur opposition et du système qu'elles forment; la conscience de ces constrastes au sein d'une unité organique ne va pas sans la pensée de ce qui est inaccessible à la relation et à la limitation, sans la présence connue et possédée d'un absolu, sans l'idée régulatrice de l'infini.

De la présence de ces notions rationnelles dans la conscience,

du rôle qu'elles jouent dans la façon même dont nous envisageons notre conduite personnelle, on ne saurait douter. Si quelques-uns les ont niées, c'est par crainte de la réalité absolue qu'on pourrait être tenté de leur attribuer d'emblée. Or ici rien de semblable. Il s'agit simplement de déterminer la génération mutuelle de ces idées et d'en expliquer l'apparition dans la conscience. Et nous devons si peu nous préoccuper de leur conférer une valeur objective que, loin de les porter à l'absolu, nous allons en définir les relations réciproques et hiérarchiques. Elles s'appellent l'une l'autre et se produisent, comme de simples phénomènes solidaires, dans la pensée du sujet. Ainsi que Leibniz l'avait remarqué pour les mathématiques, il y a, dans le dynamisme mental, « plusieurs degrés d'infini ». *Idées directrices* de la raison et *liberté* sont les noms de deux de ces degrés étagés. Aussi rendre compte de la génération de ces notions rationnelles, ce sera du même coup expliquer la production de la conscience de notre libre vouloir.

En deux mots : la conscience de l'action implique la notion d'infini; et cette notion d'infini explique la conscience de l'action libre.

Qu'est-ce en effet qu'agir, selon l'idée commune qu'on s'en fait? c'est dans l'immensité des choses qui enveloppent partout et toujours un infini actuel, au sein du déterminisme qui enserre toute la complexité des phénomènes, insérer et ajouter quelque chose de soi. Nul ne pense agir, s'il ne s'attribue le principe de son action, et s'il ne croit être quelqu'un ou quelque chose, comme un empire dans un empire.

Cette intime persuasion ne fait que traduire et confirmer la définition scientifique, telle qu'on l'a précédemment donnée, de ce qui est proprement subjectif. Point de synthèse effective, point d'acte interne, point d'état de conscience, quelque obscur qu'il soit, qui ne soit transcendant par rapport à ses conditions, et où l'infini ne soit présent, — l'infini, c'est-à-dire ici ce qui dépasse toute représentation distincte et tout motif déterminé; ce qui est sans commune mesure avec l'objet de la connaissance et les stimulants de la spontanéité. La lumière de chaque idée résume tout un système de forces; et, par l'action idéale qu'ils ont les uns sur les autres, les motifs emportent les puissances qu'ils représentent : c'est ainsi que nous pouvons transformer en liberté interne les nécessités extérieures du monde. La réflexion n'est pas stérile,

c'est la force des forces; et comme un levier appuyé sur l'idée de l'infini, elle peut soulever l'univers. Voilà pourquoi la théorie agit sur la pratique; car la pensée est une forme de l'action dont elle fait une volonté libre. C'est pour cela aussi que les doctrines spéculatives des moralistes sont des événements dans la formation de la morale générale.

La raison décisive d'un acte ne nous paraît donc jamais résider en aucune des tendances partielles qui ont contribué à le rendre possible; elle est, à nos yeux, dans ce pouvoir qu'aucune des déterminations particulières ne saurait épuiser, et qui, absorbant toutes les raisons de détail, semble naturellement capable de dominer l'ensemble des forces définies, énergies physiques, appétits, tendances, motifs, déterminisme de la nature et de l'esprit. L'action consciente ne trouve son explication et sa raison totale que dans un principe irréductible aux faits de conscience comme aux phénomènes sensibles; elle n'est consciente de sa propre initiative qu'en s'attribuant un caractère d'infinitude et de transcendance.

Or c'est le propre de la réflexion de disposer pour son compte des ressources de la spontanéité. Ce que l'agent a fait d'instinct, il peut, profitant de l'invention, le renouveler par art; ce qui était compris dans l'expansion naturelle de son énergie, il le domine et l'exploite; ce qui résultait d'une force indélibérée, il sait en faire le but d'un effort nouveau; et, s'imitant soi-même, il emploie toute la puissance des causes efficientes qu'il porte en soi au service d'une cause finale. Du moment où l'action consciente lui apparaît comme un résultat irréductible aux conditions déterminées dont elle procède, de ce résultat même il fait le principe de ses décisions éventuelles; et la virtualité infinie que recélait la nature du sujet agissant devient sentiment de la volonté libre.

C'est donc parce que nous trouvons dans nos actes une sorte de souveraineté créatrice que nous avons la conscience de nous et la raison; c'est parce que nous sommes raisonnables et conscients de nous-mêmes que nous nous jugeons capables d'initiative volontaire. Ainsi s'éclaire, dans l'intimité de la raison, cette réciprocité des moyens et des fins qui, d'une manière encore extrinsèque, s'était manifestée déjà dans le dynamisme de la nature. Comme les synthèses supérieures y ont expliqué les formes inférieures qui en sont pourtant les conditions antécédentes, telles reparaissent ici les relations du déterminisme immanent et de la finalité

transcendante. La raison ne serait pas en nous, ne s'y connaîtrait pas sans tout ce rythme de la vie inconsciente ou spontanée dont on a suivi jusqu'ici les lois nécessaires; et tout ce processus organique ne serait pas, ne se développerait pas sans l'intervention latente d'une idée directrice, puisque c'est sous l'influence secrète de cette finalité que tous les motifs et les états de conscience s'appelant, s'associant, s'opposant, ont fait naître la réflexion et, avec elle, la conscience d'un pouvoir libre.

Le rôle de l'action dans la constitution de la raison et dans l'idée de liberté est donc essentiel autant que peu remarqué. Qu'est-ce en effet qui révèle à la conscience cet apparent infini d'un pouvoir propre à l'agent? c'est l'action même qui s'accomplit en lui et par lui. Et qu'est-ce qui lui inspire le désir et le sentiment d'un pouvoir propre? c'est l'idée de cet infini de l'action dont il fait l'origine de ses décisions volontaires : réflexion et liberté impossibles chez qui au lieu d'agir serait *agi*. Car il n'y a raison et conscience réfléchie et sentiment d'infini qu'où il y a libre activité, et il n'y a activité libre qu'où il y a conscience d'agir. A prendre les phénomènes pour ce qu'ils sont, sans plus ni moins, il y a solidarité entre la raison et la liberté, entre la conscience et la puissance de l'infini. L'idée *réelle* ne devient *idéale*, c'est-à-dire réfléchie, que par cette médiation; car si l'infini est présent à tout sujet, tout sujet n'est pas présent à l'infini et ne sait pas en user.

L'acte volontaire va donc de l'infini à l'infini, parce que l'infini y est cause efficiente et cause finale. La liberté, loin d'exclure le déterminisme, en sort et en use; le déterminisme, loin d'exclure la liberté, la prépare et la produit. Peu importe l'ordre chronologique; le temps n'est qu'une façon de représenter l'unité subjective de l'action dans la multiplicité des phénomènes subordonnés; et la nécessité immanente à l'enchaînement de ces phénomènes n'est que la projection objective et pour ainsi dire le projet de la finalité transcendante dont s'inspire la raison.

C'est ainsi que la réflexion, parcourant en tous sens la série des causes efficientes et des causes finales et voyant d'où sort l'acte, sait y retourner et le reproduire; elle descend ou remonte également la double suite des opérations spontanées dont elle est tour à tour le terme et le point de départ; elle va reprendre dans la nature la filière des causes qui aboutissent à son but; elle prédétermine l'enchaînement des moyens propres à ses fins. Au déter-

minisme de la force brute ou de l'instinct animal ou de la spontanéité mentale s'ajoute, non pour le supprimer, mais pour l'employer, la détermination volontaire de l'acte.

Bref, pour agir il faut participer à une puissance infinie; pour avoir conscience d'agir il faut qu'on ait l'idée de cet infini pouvoir. Or c'est dans l'acte raisonnable qu'il y a synthèse de la puissance et de l'idée d'infini; et cette synthèse c'est ce que l'on nomme la liberté.

II. — La liberté, ce scandale de la science, la voici donc affirmée par la science même, par une science plus complète et conséquente à la loi de son progrès. Elle est, puisque le mouvement de la science et de la conscience ne s'explique pas sans elle. Elle est, puisque par le point où l'on pose ce que le déterminisme a de vrai on y échappe. Mais qu'on s'entende bien sur le sens et la portée de cette affirmation; elle comprend une triple vérité : 1° rien dans le déterminisme de la nature et de la pensée, rien dans les phénomènes ni dans la science des phénomènes ne contredit la conscience d'une force exempte de la nécessité, *immunitas a necessitate*; 2° c'est le mouvement de la spontanéité et le progrès du déterminisme qui produit la conscience nécessaire et inévitable de la liberté, *necessitas libertatis*; 3° le jeu même de ce déterminisme est expliqué et consacré par la liberté, *necessitas a libertate*. C'est sur ce dernier point qu'il importe surtout de prévenir toute méprise.

Toute notre action propre paraît reposer sur un fonds primitif de passivité, et il serait absurde de prétendre qu'il dépend de nous d'avoir traversé toutes les formes de la vie inconsciente pour en venir enfin à l'aube de la réflexion et à la clarté de la raison : loin de prouver que nous sommes maîtres d'être raisonnables et libres, on vient de voir au contraire pourquoi nous le sommes inévitablement. Est-ce à dire pour cela que cette liberté nécessaire s'absorbe dans le déterminisme? Pas du tout. Aussi faut-il maintenir à la fois ces deux assertions : d'une part le déterminisme a abouti nécessairement à la conscience de la liberté; d'autre part la liberté, en prenant conscience d'elle-même, ratifie tout ce qui précède et veut tout ce qui lui permet de vouloir.

Dès l'instant donc où l'agent raisonnable s'attribue une puissance supérieure aux conditions dont dérivent et sa conscience et sa raison et sa liberté, il ne saurait, en voulant, désavouer ces

origines de la volonté; et s'il pouvait découvrir un motif de renier ce qu'il est, ce n'est pas dans les antécédents de son acte qu'il le trouverait. Ainsi est légitimé tout ce processus qui semblait étranger au vouloir humain; ainsi voit-on que tout le mouvement de la science repose sur une volonté profonde; ainsi, quand par une décision qui pouvait sembler artificielle et arbitraire on a opté pour ce *quelque chose*, pour ce phénomène dont il y a intuition immédiate et connaissance scientifique, on exprimait sous une forme extrinsèque cette essentielle vérité, c'est que tout le système des phénomènes objectifs et subjectifs, tout l'organisme des connaissances positives est subordonné et suspendu au phénomène de la liberté.

Il faut dire en effet le *phénomène* de la liberté, pour bien marquer encore une fois qu'ici nulle question ultérieure n'est préjugée. Si parfois le déterminisme de la nature et de la pensée a paru contredire la liberté, c'est uniquement parce qu'on y attachait une valeur ontologique, et parce qu'on traitait les faits positifs et les états de conscience comme des êtres absolus auxquels s'appliquerait le principe de contradiction. Dorénavant nulle objection de la mécanique, de la physique, de la psychophysique, de la psychologie expérimentale n'a de sens contre ce libre arbitre. Car les affirmations scientifiques, toujours portées à des points de vue différents, ne sauraient se rencontrer ni se heurter, puisque entre les phénomènes, en dépit de la solidarité même qu'on a partout reconnue, il y a hétérogénéité. C'est par une illusion, aussi contraire que possible à l'esprit de la science, qu'en affirmant la vérité du déterminisme, on se persuade nier la liberté, comme si diverses formes de phénomènes n'étaient pas compatibles; ou comme si, par exemple, les lois de la pesanteur pouvaient exclure la spontanéité des fonctions vitales!

Il faut donc couper résolument ici le réseau des racines invisibles qui nous rattachent aux origines souterraines de notre conduite. L'action a sa sève propre. Elle est toujours un *au-delà*. S'il était indispensable, pour ne laisser aucune intelligence s'attarder en de stériles difficultés, de déterminer les antécédents de la décision raisonnable et libre, désormais c'est d'elle qu'il faut partir comme de la véritable et solide origine du mouvement qui porte l'homme vers des fins connues et voulues. Dès qu'il agit, le sachant et le voulant, il ne se préoccupe nullement d'ordinaire des causes efficientes de sa décision; et il a raison. Car il se sub-

stitue réellement à tout le mécanisme de la vie inconsciente . la lumière ne l'en éclaire pas moins, sans qu'il cherche d'où elle vient ; et d'ailleurs ce n'est jamais en regardant d'où elle vient qu'il découvre la raison décisive de sa résolution, puisqu'il n'a jamais conscience d'agir, sans avoir transformé la nécessité immanente en finalité transcendante. Il domine tout ce qui précède, sans avoir besoin de le connaître distinctement, parce qu'il lui suffit de connaître où il tend. Car dans ce qu'il sait, il comprend et dépasse ce qu'il ignore ainsi; dans ce qu'il veut, il ratifie ce qu'il n'avait pu vouloir encore.

Voilà pourquoi la réflexion analytique du psychologue, en regardant en arrière aux conditions de l'acte, est exposée à dénaturer ce qu'elle prétend étudier. La véritable connaissance, c'est cette réflexion qui porte en avant le regard intérieur vers les fins qui sollicitent la volonté parce que là seulement est la suffisante raison des déterminations libres. Quiconque est né pour l'action regarde devant soi; ou s'il cherche d'où il vient, c'est seulement pour mieux savoir où il va, sans jamais s'enfermer dans le tombeau d'un passé mort. En avant, et en haut. L'action n'est action que par là. Il est de science que la cause finale est plus que la cause efficiente; et c'est pour le montrer qu'il était nécessaire de définir le rapport qui les unit.

Il se trouve ainsi que le sentiment populaire est d'accord avec les conclusions de la science subjective. La notion scientifique de la liberté demeure toute proche de la conscience naïve et de l'expérience pratique. L'action volontaire apparaît comme une création dans la création; c'est un infini ramassé en un point, et triomphant de l'oppression universelle et soulevant le monde, parce qu'il y a dans le sujet une puissance au prix de laquelle le poids de tout l'objet qu'exprimait la connaissance ne compte plus. Pour mouvoir de moi-même le petit doigt, il faut que j'ébranle ce plein du système des phénomènes. Oui, dans l'instant où j'en subis l'impression il faut que je sois plus fort que tout ce qui m'est connu : je marche sous le faix de l'infini.

Concevoir l'unité de l'univers, affirmer que cet univers n'est pas un système clos, n'est-ce pas admettre en effet que l'esprit est, par rapport au monde, comme un infini capable de dominer toutes les forces naturelles? Ne sent-on pas, n'a-t-on pas remarqué cent fois que nous sommes plus forts que tout, non toujours par la vigueur de l'animal humain, mais par la direction de la volonté,

par l'énergie intime et l'action centrale de l'esprit? L'affranchissement par la science sera toujours incomplet; la libération par l'initiative morale, par la patience, par la mort même, héroïquement affrontée ou acceptée, demeure toujours possible. La connaissance scientifique ne nous délie jamais; c'est au contraire de la connaissance scientifique que nous sommes libérés, par ce simple sentiment.

Sans doute à côté de la puissance mystérieuse qu'il expérimente en soi, l'homme se sent assailli et souvent vaincu par d'obscures tyrannies; et c'est la grande énigme de sa nature que ce mélange extrême de force et d'infirmité. Mais s'il est parfois comme un jouet entre des mains inconnues, toujours est-il que rien du côté des sciences positives, rien dans le déterminisme des phénomènes ne menace sa souveraineté. Et s'il est vrai que son effort échoue souvent contre de misérables écueils, ce n'est jamais pour des causes que la science puisse définir ni au nom des lois générales de la nature ou de la pensée. Il était donc essentiel, dans la confusion où nous jette la vague conscience de notre force et de notre sujétion, de démêler cette première liberté, et de la défendre contre les objections incompétentes sous lesquelles, à la faveur de l'enchevêtrement de nos liens réels, la science positive a souvent prétendu l'accabler; il subsiste en effet assez d'obstacles à l'exercice de cette liberté, comme on le verra en étudiant l'expansion naturelle de l'action volontaire.

Qu'on tienne donc fermement ces conclusions liées. La liberté est postulée par la science. Elle apparaît à la conscience par le jeu même du déterminisme. Il n'y a conscience du déterminisme que par la liberté. La liberté adopte toutes ses conditions antécédentes. Mais elle n'y trouve pas sa raison d'être. C'est dans une fin transcendante à la nature ou à la science qu'il devient nécessaire de voir la raison véritable de l'action.

II

Nécessairement produite à la conscience, la liberté s'exerce nécessairement. Comprend-on l'étendue de ce déterminisme nouveau qui embrasse non plus seulement tout le passé, mais vaut pour tout l'avenir? Dès qu'avec la réflexion a lui cette raison libé-

rante, c'en est fait pour toujours; elle a lui. Mais qu'on y prenne garde : cette nécessité ultérieure est encore enveloppée dans la détermination actuelle. Il faut donc, attentif à cette double relation, rechercher à présent comment la liberté a une inévitable influence, et comment toutefois elle ne désavoue ni cet inévitable emploi ni rien de ce qui en peut résulter. Elle n'échappe pas à la nécessité d'être et de rester la raison de l'action; et dans le fond de sa sincérité elle y consent.

I. — Ce qu'on a vu, on ne peut s'empêcher de l'avoir vu. Quand la réflexion a éveillé le sentiment d'une libre puissance en nous, et nous a remis dans la main de notre propre conseil, il est trop tard : ne pas vouloir en user, c'est encore en user. La liberté n'est pas, ainsi qu'on l'a trop souvent représentée et bien à tort, comme un simple pouvoir arbitral, toujours maîtresse de prêter ou de refuser la médiation de la raison; elle est issue du dynamisme de l'action spontanée, c'est pour cela qu'elle tend nécessairement au dynamisme de l'action réfléchie. En cela elle porte la marque indélébile de son origine, et continue en quelque sorte le mouvement, d'ailleurs accepté et légitimé, du déterminisme.

Ne pas vouloir vouloir, c'est donc toujours vouloir. Et quand, se dérobant en apparence aux circonstances difficiles où elle est convoquée à militer, la volonté se détourne du rayon importun qui trouble sa quiétude, elle ne cesse pas d'être complice des tendances qui l'emportent durant qu'elle affecte de rester neutre. Il lui serait commode de se laver les mains de tout! mais ce qui se fait devant elle sans elle se fait par elle, puisque ayant conscience de ne trouver qu'en elle la véritable raison de l'acte elle met la raison de l'acte ailleurs qu'en elle. *Adversus rationem, non absque ratione velle est.* Et quand en effet on ne veut pas vouloir, c'est qu'on veut s'abstenir de vouloir en agissant, c'est qu'on veut agir. Toujours donc c'est dans la volonté que l'action consciente puise, non sans doute toutes les conditions dont elle tire sa sève, mais cette cause « inconditionnelle » sans laquelle elle ne serait pas.

Qu'on songe, pour mieux comprendre cette complicité de l'abstention, à l'invincible force de la résistance; car la liberté de ne pas faire est infinie, souveraine et définitive d'emblée. Pour obtenir d'un homme qu'il agisse, ni puissance extérieure ni violence intime n'a prise sur sa raison conservée; on le tuera peut-

être, mais c'est là que triomphe cette volonté de ne pas agir, puisque la mort, en détruisant la liberté de faire, consacre la liberté de ne point faire.

Ce qu'ainsi l'héroïque liberté de mourir confie pour toujours au passé, la puissance égale et contraire de vivre et d'agir l'ensemence dans l'avenir à jamais. Même quand la volonté semble s'en tenir aux occasions prochaines et aux mobiles passagers pour les mettre en elle sans s'y donner, elle se met en eux, et au lieu de s'en servir elle les sert. Tout motif efficace sur nous est plus que ce motif. Qui se propose par exemple la science pour but de sa vie en fait déjà une fin transcendante à la science, une réalité morale. De même, le déterminisme universel n'est pas objet de science; on ne saurait donc s'en prévaloir, pour excuser un acte, qu'en vertu d'une croyance, et d'une croyance illégitime. L'acte voulu dépasse toujours infiniment ce qui est connu, analysé, déterminé. Au-dessus de ce qu'il convoite, l'homme s'intéresse à ce qui, en lui, convoite et jouit; il se préfère au monde, parce qu'en effet il vaut plus que le monde. Il n'agit donc, selon l'idée qu'il a de l'action, qu'autant qu'il est principe et fin de ses actes.

II. — La volonté libre a nécessairement surgi en nous et elle a adopté toutes ses origines. — La volonté libre est nécessairement engagée dans nos actes réfléchis et elle ratifie toutes les suites de son intervention ou de son abstention. Elle n'est pas seulement une *possibilité* nécessaire; elle est un *fait* nécessaire.

Tâche délicate de montrer ainsi que la liberté, en s'exerçant nécessairement, conserve la propriété volontaire de toute cette appartenance forcée dont la grève l'avenir. Le déterminisme semble la précéder, l'accompagner et la suivre, puisqu'elle germe, croît et fructifie forcément; et pourtant comme elle a consenti à la nécessité de vouloir et d'agir, elle ratifie cette nécessité nouvelle qui résulte d'elle. Ou plutôt cette double contrainte n'est que la forme sous laquelle elle se révèle à elle-même et s'impose ses propres conditions. Car puisqu'elle trouve seulement en soi la raison suffisante de sa conduite, elle ne saurait jamais s'en prendre qu'à soi des conséquences qui dérivent directement de ce qu'elle a voulu ou exclu.

Et c'est ce déterminisme qui seul autorise la science de l'action libre, ou qui même en constitue l'objet. Car dans l'infinie variété

des décisions et des actes possibles, la pensée demeure perdue comme en un chaos; il n'y a point de science du particulier. Mais si cette puissance indéterminée se définit par cela seul *qu'*elle veut, et non par *ce* qu'elle veut; bien plus si dans le seul acte du vouloir doit se révéler la fin où il tend et les moyens dont il use, alors cet enchaînement rigoureux comporte une détermination scientifique : il y a une logique nécessaire de la liberté.

Ce qu'il faut désormais, c'est développer le contenu de la volonté conséquente au mouvement même qu'elle s'imprime en son premier élan. Si elle a une règle à observer, une opération à produire, des relations morales et sociales à instituer, c'est par cette expansion même qu'elle les découvrira, grâce à une méthode dont l'originalité est incomparable. Car c'est l'initiative *a priori* de cette libre activité qui, en se déployant, doit reconstituer la nécessité à laquelle elle est soumise pour ainsi dire *a posteriori*; ainsi l'hétéronomie de sa loi correspondra à son autonomie intérieure. En sorte que, lorsque nous faisons vraiment ce que nous voulons en toute sincérité, nous obéissons à une obligation qui, loin de dépendre de notre décret, est pour nous une fin impérative. Là est le caractère unique de l'expérimentation pratique : l'action volontaire provoque en quelque manière la réponse et les enseignements du dehors; et ces enseignements qui s'imposent à la volonté sont pourtant enveloppés dans cette volonté même. Toute la suite éclairera et justifiera cette vue.

La raison de l'acte ne saurait, au regard de la conscience, résider que dans une liberté capable de résumer, d'exploiter et de dépasser tout le déterminisme dont elle est issue et qu'elle accepte; et cette puissance n'est pas maîtresse de se soustraire à son rôle; elle ne peut pas, elle ne veut pas s'y dérober. C'est toujours elle qui reste la véritable raison de l'acte réfléchi et qui en supporte légitimement le poids. Mais ne voit-on pas ce double écueil où menacent de venir se briser toutes ces premières apparences de liberté? — Nécessairement produite, nécessairement agissante et efficace, la liberté n'est-elle pas un nom différent du déterminisme, un simple automatisme spirituel dont le ressort, au lieu d'être une force aveugle, serait une idée, la plus forte des forces? — Inévitablement souveraine, et seule capable de résoudre l'acte, capable de le résoudre à elle seule, n'est-elle pas l'arbitraire même? De l'indifférence pure à un déterminisme qui, pour paraître moins

brutal, n'en est pas moins absolu, voilà, semble-t-il, l'alternative qui m'est offerte. Esclave ou despote, rien ou tout, selon le point de vue où l'on envisage cette liberté naissante, est-ce là toute la *raison* de l'action?

La liberté nécessairement produite et nécessairement exercée en nous ne se conserve libre que sous forme d'une détermination, d'une obligation et d'une action : ainsi pour que la volonté demeure sincère, il faut de l'autonomie passer à l'hétéronomie, et du formalisme de l'intention à la production de l'action, par où elle dépasse le domaine de la conscience ; l'objet du prochain chapitre est de l'établir. — On y recherche d'abord comment la liberté, au lieu d'avoir une efficacité certaine et de dominer souverainement tous les motifs subalternes, se mêle à eux et a besoin de se déterminer entre eux. — Puis on définit le caractère du but que s'assigne ainsi le libre vouloir ; et l'on montre comment cette fin que la volonté se propose est irréductible à cette volonté même, et lui apparaît comme une loi obligatoire. — Enfin l'on voit que cette conception du devoir revêt une forme pratique, c'est-à-dire que l'intention n'est sincère et complète que dans la mesure où elle passe à l'action. Bref, une fois que la volonté s'est intériorisée dans la conscience réfléchie, elle ne peut s'y confiner ; du dehors où elle a puisé ses aliments, elle retourne au dehors pour y opérer. — On échappera donc du même coup à la chimérique conception d'une liberté d'indifférence, à l'illusion contraire d'un déterminisme du bien, et à l'erreur du formalisme moral.

CHAPITRE III

LA DÉTERMINATION DE LA LIBERTÉ ET LA PRODUCTION DE L'ACTION

Pour avoir conscience du déterminisme, il a paru qu'il faut être libre; car le sentiment de tout état défini suppose et constitue un état supérieur. Pour avoir conscience de la liberté, ne faut-il pas retomber sous une nécessité nouvelle? est-ce que la connaissance qu'on en acquiert ne va pas neutraliser cette liberté même? ne va-t-elle pas être exposée au péril de l'arbitraire, au vertige de l'immobilité indifférente ou à la tyrannie d'un nouveau déterminisme? Elle paraît appelée à être le tout de l'action; et pourtant par elle-même elle semble n'être rien encore. Est-il donc possible qu'elle s'exerce? Si elle le peut, inaugurera-t-elle en l'homme une autre forme de nécessité; et du moment où, comme une puissance supérieure à toute autre, elle émerge de ses obscures conditions, ne sera-t-elle pas en effet toujours la plus forte, nécessairement souveraine et déterminante? — Non. Fatalement produite, elle ne se conserve que librement. Il faut le montrer.

I

Voici donc l'état de la difficulté. D'une part, nous avons conscience d'un pouvoir intérieur qui seul donne à nos décisions, quelles qu'elles soient, leur véritable raison. D'autre part, ce pouvoir n'est pas défini, et semble n'être qu'une indifférence absolue,

une force aveugle et arbitraire, et pour ainsi dire une déraison. Comment donc y découvrir un principe de discernement et de choix?

I. — Le dynamisme mental suscite des images et des idées contrastantes : il est donc impossible qu'au regard de la conscience réfléchie un motif, quel qu'il soit, paraisse unique et total; et c'est la condition même de notre affranchissement. La liberté même n'est, pas plus que tout autre, un motif à part ou tout formel; elle s'incarne nécessairement dans les motifs particuliers; et quand elle s'en distingue, elle ne les supprime pas. S'il y a un bien universel, il ne saurait se présenter à nous que sous une figure singulière, *portio*; et s'il nous faut vivre *sub specie totius*, toute la question ce sera justement de faire un tout, *unum et totum*, de ce qui semble n'être qu'un fragment.

Entre les diverses raisons qui militent en nous, comment donc le libre arbitre pourra-t-il intervenir, se prêter à l'une d'elles et devenir ainsi la vraie raison de la résolution finale, en choisissant pour ainsi dire celui des déterminismes auquel il préférera se livrer? — Dans chacune des tendances qui sollicitent l'activité, la puissance des contraires qui les embrasse toutes réside tout entière; et sans avoir, en quelque sorte, d'expression particulière, elle se particularise en chacune. En même temps que l'attrait d'un mobile, elle éprouve donc sa propre virtualité; c'est-à-dire que, par une apparente absurdité, elle a conscience de déterminer, s'il lui plaît, le triomphe du plus faible, sans autre raison que cette volonté même d'affirmer son despotisme. Elle trouve en tous de quoi se mettre en chacun; et forcément elle se met en l'un d'eux.

C'est ainsi que, nécessairement immanente d'abord à un motif quelconque parmi d'autres motifs également déterminés, la liberté se distingue de tous et confère à l'objet de ses préférences un caractère de transcendance. Se soumettant à une hétéronomie pour maintenir sa propre souveraineté, elle apporte au service d'une tendance élue les forces mêmes des tendances rivales; elle fait ce qu'elle fait avec la puissance qu'elle eût employée à faire tout ce qu'elle ne fait pas. Voilà comment elle se propose pour fin *une raison*, quoiqu'elle doive être elle-même *la raison* de sa décision. A ce qui est insuffisant pour la déterminer, elle ajoute sa propre suffisance pour se déterminer; et l'acte résolument volontaire

devient ainsi forcément expressif d'une initiative autre que l'impulsion du motif triomphant.

Or, dans cette synthèse que constitue la volonté avec le motif auquel elle se marie, est-ce le motif qui est la véritable raison du choix? S'il l'est, c'est qu'on cède et qu'en voulant on veut ce que, laissée à son initiative et délivrée de toute tentation, la sincérité du vouloir ne voudrait pas. La liberté libre c'est donc celle qui veut vouloir, celle qui, supprimant d'abord l'efficacité naturelle des tendances spontanées, ne consent à subir l'attrait de l'une d'elles que dans la mesure où elle y place la raison de sa résolution. Il suffit, pour l'instant, de remarquer que cette distinction, dont les termes peuvent paraître subtils, la conscience la fait avec une grande simplicité et une grande force : tous nous savons clairement la différence qu'il y a entre la concession voulue et l'initiative volontaire, entre ce qui semble nous entraîner et ce que nous semblons produire. Cette apparence est assez nette pour qu'entre nos décisions, les unes soient à nos yeux le résultat consenti d'un mouvement de la passion, les autres, l'exacte et sincère manifestation de ce que nous appelons *notre vouloir*.

Et c'en est assez déjà, pour qu'évitant l'écueil de l'indétermination et de l'indifférence nous ayons maintenant, dans cette passe difficile, à fuir un écueil opposé, ce qu'on pourrait appeler le déterminisme de la liberté ou la forme moderne du paradoxe socratique. Car si nous savons ce que nous voulons quand nous voulons vraiment; si nous avons conscience que là seulement se trouve la raison efficace de notre décision, et si cette conviction dominant toutes les suggestions de l'automatisme psychologique est plus forte qu'aucune autre tendance, pourquoi cette volonté vraie n'est-elle pas toujours, en fait, la seule victorieuse, comme elle l'est en puissance? Comment en vient-on à vouloir et à faire ce qu'au fond on ne veut pas, à se contredire et à s'asservir librement? Il importe d'être attentif à ce point décisif.

II. — De même que tout autre motif en se manifestant à la réflexion revêt un caractère objectif qui le dépouille de son énergie immédiate parce que rien n'agit sur nous qui ne soit subjectif, de même pour la liberté, elle ne subsiste qu'en se connaissant, et en se connaissant elle annihile son efficacité nécessaire. Elle se pose devant elle comme objet, comme but, comme fin particulière,

au-dessus des autres motifs en droit, parmi les autres motifs en fait, *una ex multis*; elle est mienne, elle n'est plus moi-même.

Voilà pourquoi, en se proposant la liberté comme fin, on sent une disproportion entre la volonté voulante, *quod procedit ex voluntate*, et la volonté voulue, *quod voluntatis objectum fit*. On éprouve la peine d'un choix et d'un sacrifice. Il faut que cette infinie puissance des contraires qui enveloppait et dominait toutes nos manières d'être et de désirer, s'impose une détermination. Il faut qu'elle coupe et retranche quelques-uns des membres de l'organisme qu'elle animait. *Omnis determinatio negatio est.* Ce qu'on voudrait, semble-t-il, c'est le plein épanouissement de toutes les tendances naturelles; or il se trouve que dans l'opposition des motifs au sein de la réflexion aucun, pas même la liberté, ne les rallie et ne les contente tous. Ou plutôt c'est surtout la liberté, prise comme fin, qui paraît exiger de nous le plus d'efforts et de retranchements; car par un singulier effet d'optique intérieure, elle qui, dans le premier élan de la conscience, est si pleine d'elle-même et si séduisante paraît vide et inerte quand il faut en faire un but pour la volonté.

Ainsi l'action voulue n'est pas d'emblée adéquate à la volonté même. Il semble que ce qu'on veut, on ne puisse jamais le vouloir tout à la fois, et que la raison de l'acte libre ne soit pas toute la raison possible; il faut que certaines tendances paraissent avorter, et avorter d'une façon définitive par un sacrifice irréparable. Il y a une partialité inévitable de la volonté dans l'action : jamais donc la raison de l'acte n'est toute claire et totalisée au regard de la conscience; et c'est pour cela que le devoir apparaîtra toujours avec un caractère de risque et d'obscurité mortifiante.

Loin donc d'agir en nous comme par une grâce invincible, l'idée de ce que nous voulons le mieux rencontre, dans la lutte intime, la plus rude opposition. Parmi la division des partis hostiles que suscite l'automatisme mental, il suffit souvent que la liberté paraisse, pour que tous se coalisent contre elle. Autant, vue de l'intimité du sujet, elle semblait toute-puissante parce qu'elle résumait en elle toutes les énergies de la vie et de la pensée, autant, considérée comme objet et comme but, elle paraît néant. Il n'est donc pas surprenant que si on la cherche parmi les fins positives qui inspirent nos déterminations, on ne la trouve pas; car elle ne devient réelle qu'en voulant l'être. Nécessairement

produite, elle ne reste elle-même qu'en se reproduisant. Nul donc n'est forcé de demeurer libre. Même ceux qui abusent de la liberté veulent ce qu'ils en ont reçu : l'abus emporte l'usage.

Aussi la liberté n'est pas distincte de l'usage qu'on en fait : si elle abdique et s'asservit, elle est immanente à sa propre déchéance ; si elle s'affranchit et se développe, elle est immanente à sa propre transcendance. De toutes façons, la volonté réfléchie est toujours double, parce qu'elle est à la fois un principe d'action et une fin à atteindre. Tout l'art de la vie, tout l'effort de la sincérité, ce sera d'amener une conformité aussi parfaite que possible entre la volonté initiale et la volonté positive. Après les conditions antécédentes de la liberté nécessaire, ce sont donc les conditions vivifiantes de la liberté libre qu'il faut étudier; car telle qu'elle est posée, elle n'est pas imposée à elle-même, elle est exposée au danger de se perdre.

Mais comme il est aisé de pressentir les difficultés pratiques de cette tâche! Car les tendances dont la fascination nous dérobe à notre propre vouloir, ont en elles la puissance de la spontanéité subjective ; tandis qu'en se proposant à elle-même comme un idéal à réaliser, la liberté ne semble être qu'un objet inerte et comme une abstraite fiction. Désormais, l'énoncé du problème est tout clair : que veut-on, quand on veut vraiment tout ce qu'on veut? et comment découvrir une fin adéquate à l'intégrité du mouvement primitif? Comment, malgré la partialité à laquelle elle semble condamnée, la volonté conserve-t-elle sa totale sincérité?

II

Il faut donc égaler le vouloir. Qu'est-ce à dire? C'est dire qu'il faut restituer à cet apparent néant de la liberté objective l'infinitude de cette puissance intérieure dont la réflexion nous a donné la claire conscience. C'est dire qu'il faut transporter la vie du sujet dans l'objet qu'il se propose comme fin. C'est dire que ce que nous nous connaissons de force et de liberté n'est qu'un moyen pour atteindre à la plénitude de ce que nous en voulons. C'est dire enfin que n'étant pas encore ce que nous voulons, nous sommes dans un rapport de dépendance à l'égard de notre fin véritable. Bref, ce que nous voulons réellement, c'est non pas ce qui est en nous, déjà réalisé, mais ce qui nous dépasse et nous

commande. Quoi qu'on veuille, on veut ce qu'on n'est pas. En fait, une hétéronomie s'impose toujours à la conscience.

I. — La vraie liberté subjective ne peut donc, sans être dénaturée, être prise comme fin qu'autant qu'en la considérant comme objet on lui attribue un caractère idéal, absolu, impératif; et ce que notre volonté la plus sincère réclame et confesse, c'est une loi qui exige d'elle plus qu'elle n'est encore. Par conséquent, nous proposer comme but la liberté actuelle, ainsi que le fait le formalisme moral, et s'arrêter définitivement à l'autonomie du vouloir, c'est méconnaître notre premier devoir, et, en lui, tous les autres; c'est, sous prétexte de réserver la pureté et l'intégrité de la liberté, la restreindre à la pauvreté de sa première forme et n'en garder que l'image morte.

Ainsi c'est un premier devoir d'avouer le devoir; et l'avouer, c'est reconnaître qu'il impose à la liberté intime, non seulement le respect et la soumission intérieure, mais un effort et des sacrifices effectifs; mais un crédit et une générosité dont l'origine n'est pas dans la seule connaissance que nous avons de la loi; mais un acte positif, qui dépasse forcément la conformité purement formelle de l'intention avec le devoir. Vouloir ce qu'on veut vraiment, c'est subir une règle pratique.

C'est donc par un seul et même acte que nous concevons la vraie nature de la loi morale et que nous commençons à la pratiquer. Car elle exige de la liberté plus que cette liberté n'est encore en nous, un premier effort qui assigne comme objet à notre vie réelle l'infinie virtualité du sujet. En se prenant elle-même comme but ultérieur, la volonté libre cesse de *paraître* autonome, parce qu'il n'y a pas adéquation entre ce que nous sommes et ce que nous voulons être; mais elle l'*est* vraiment, parce qu'elle ne reste elle-même qu'en ne pas restant ce qu'elle est. Car la réflexion et la résolution, en redoublant le mouvement initial de la raison et en sanctionnant le vœu primitif du vouloir spontané, lui confèrent un nouveau caractère et un surcroît de réalité. C'est cette réalité nouvelle, synthèse du volontaire et du voulu, qui est posée comme règle; elle devient la fin transcendante de notre liberté actuelle, de cette liberté qui ne peut se regarder d'emblée comme un absolu, puisque, par rapport à l'objet idéal où il projette tout ce qu'il peut et veut être, le sujet n'est plus à ses propres yeux qu'un devenir imparfait.

L'obligation morale, jusqu'ici, n'établit donc que des relations entre des actes de conscience, sans qu'on soit autorisé, dès l'abord, à conférer au devoir un caractère mystique. On vient d'en discerner les origines, et de voir comment, apparu nécessairement à la conscience dans l'ordre même des phénomènes, il a une influence également nécessaire. Mais loin d'en réduire la valeur, cette connaissance en fait ressortir l'importance souveraine, la certitude scientifique et la portée supérieure. La loi morale, par cela seul qu'elle est représentée en nous, enveloppe en soi une certaine réalité. Ce n'est pas simplement un *devoir être* qui pourrait ne pas être; elle *est* déjà parce qu'elle doit être. La raison n'est pratique qu'à la condition de n'être pas seulement une raison pure. Dans ce qu'elle peut violer la volonté pose donc ce qu'elle ne peut supprimer. Définie ainsi, l'hétéronomie n'est pas contraire au vœu profond de la liberté; elle ne fait que le consacrer et lui répondre.

Ainsi se retrouve encore ici cette instabilité qui ne nous a permis de nous arrêter à rien : impossible de fixer en aucun point le mouvement continu qui nous porte à travers tout le domaine des sens, de la science et de la conscience. A chaque degré, nous découvrons qu'il faut toujours aller au delà, non sans doute plus loin qu'on ne veut, mais plus loin qu'on ne le prévoyait; à chaque degré, il y a une synthèse nouvelle, une fin supérieure à atteindre. C'est ainsi que la connaissance sensible et scientifique s'est rattachée aux phénomènes subjectifs. C'est ainsi que dans le dynamisme interne, l'on a remarqué l'hétérogénéité du motif et du but véritable; car si l'intention est à la fois le terme où l'on tend et l'effort que l'on fait pour l'atteindre, si la cause finale est l'expression complète des causes efficientes, elle n'en constitue pas moins une nouveauté originale. C'est ainsi enfin que la liberté devient pour elle-même une fin transcendante. Si elle prétend se garder toute en elle-même et se complaire en sa puissance, cette seule prétention commence à la dénaturer et à la pervertir; en sorte que l'hétéronomie morale est le complément nécessaire de l'autonomie de la volonté. Car le tout n'est pas de vouloir ce que nous sommes, c'est d'être ce que nous voulons, séparés que nous sommes pour ainsi dire de nous-mêmes par un immense abîme; et cet abîme il faut le franchir avant d'être tels enfin, absolument tels que nous l'exigeons de nous.

II. — La loi morale est donc indispensable à la liberté. Le devoir est ainsi érigé en fait positif, en vérité scientifique. S'en affranchir sous prétexte qu'il est obscur, mal fondé, pénible à porter, c'est être radicalement inconséquent à la science et à la conscience; c'est ne plus vouloir ce qu'on veut.

Mais s'en affranchit-on jamais au point de ne plus même le concevoir? Et, qu'on l'observe ou qu'on s'y dérobe, du moment où on l'a conçu, n'en résulte-t-il rien pour tout le développement ultérieur de l'action? Peut-on faire qu'il n'ait pas été? — Non; il ne faut point croire qu'en pratique on dénature ce qu'on explique mal, qu'on supprime ce qu'on nie, qu'on détruise ce qu'on viole. Si l'obligation morale nous apparaît forcément avec un caractère impératif, cette nécessité, comprise ou méconnue, consentie ou repoussée, n'en a pas moins, elle aussi, un retentissement nécessaire en notre vie. En fait, une hétéronomie s'impose à la conscience. En fait, l'impossibilité d'une autonomie immédiate nous porte à l'action comme à un exode inévitable. En fait, le sentiment d'une obligation, la nécessité d'un choix dans la résolution et d'une partialité dans l'action apporte à toute notre conduite l'inévitable nouveauté d'un caractère moral. La présence du devoir en nous est un principe d'antagonisme interne; partant, c'est un principe de force et le point de départ d'un nouveau dynamisme. Qu'on feigne de le chasser, qu'on tente de le bâillonner ou de l'anéantir, plus jamais il ne sera indifférent, pour toute la suite de l'action, que ce témoin ait paru.

Aussi, après que cette conscience de l'obligation pratique a surgi, c'en est fait. Quoi qu'on veuille selon ou contre elle, il résulte de la volonté seule (abstraction faite de ce qu'elle veut), un immense enchaînement de conséquences nécessaires. Il ne s'agit donc pas désormais, tout en condamnant le formalisme moral, d'offrir à la volonté une matière et de verser du dehors un contenu dans l'action. Loin de là. Il s'agit, quelles que soient les formules, les prescriptions ou les falsifications de la morale, quelles que soient les déviations ou les illusions de la conscience, quelles que soient les défaillances ou les négligences pratiques, il s'agit, dis-je, de déterminer l'élément commun à tout emploi de la liberté, et de ressaisir, sous ce qui est arbitraire et variable, ce qui demeure nécessaire et inévitable. Dans ce qu'on veut librement, il y a un déterminisme latent : nécessité dont la rigueur permet seule une véritable science de l'action; nécessité dont le

développement révèle peu à peu à la volonté la série des moyens qu'elle-même s'impose; nécessité qui seule a une souveraine importance pour l'homme, puisqu'elle lui découvre ce qu'il ne peut éviter d'être tôt ou tard, et puisque, par une logique inexorable, elle tire de ses actions voulues tout ce qu'elles contiennent déjà.

Ainsi donc il est impossible que l'intention ne se particularise pas; impossible que la décision exprime la volonté totale et lui assure d'emblée une pleine autonomie; impossible encore que cette partialité de la résolution ne cherche pas dans une action effective la confirmation précise et le progrès auquel elle aspire. Loin donc de croire que l'intention est isolée de ses conditions, et de la considérer comme un empire dans un empire, il faut comprendre comment elle contribue à constituer le milieu où elle a à se diriger; il faut déterminer ce qui sert à la déterminer elle-même. Du fait seul que l'homme veut délibérement, il va résulter toute une suite d'actes et de relations nécessaires qui formeront peu à peu le cadre même de sa vie et le théâtre naturel de sa moralité : ainsi, dans la morale, avant qu'on puisse donner aucun contenu à l'intention, sera réintégrée toute la nature.

Dès lors la perspective semble renversée; et le mouvement qui jusqu'ici avait paru centripète devient en quelque sorte centrifuge. Après avoir absorbé et dominé tout l'objet de sa connaissance et tout le dynamisme de la nature, le sujet se trouve obligé de sortir de lui-même et de se soumettre à une loi de détachement, justement pour ne point s'enchaîner à une forme imparfaite de son propre développement. C'est, semble-t-il, hors de nous maintenant qu'il nous faut chercher le perfectionnement de la vie intérieure. Nous voici appelés à vivre et à opérer dans une région supérieure à la conscience distincte; nous entrons dans un domaine encore mystérieux, celui où la volonté va s'unir à son objet. Elle y poursuit son achèvement; elle attend, comme par une expérimentation provoquée *a priori*, la clarté dont elle a besoin et la réponse dont elle espère son repos. Apparentes contradictions : elle ne tend qu'à égaler son intime élan, et il semble qu'elle quête et mendie au dehors la satisfaction qu'elle ne peut goûter qu'en elle-même; elle prétend s'affranchir de tous les obstacles qui entravent son expansion, et elle va se commettre dans le déterminisme des puissances extérieures. C'est cette nécessité de l'action qu'il faut expliquer et

justifier : sous cette apparente fatalité se cache instinctivement l'ambition d'une volonté avide de s'étendre.

III

C'est un fait que toute image et toute idée, exprimant un système de forces, tend à passer à l'acte; et c'est l'acte en effet qui est la marque populaire des convictions sincères et des sentiments éprouvés. Mais, dira-t-on, « est-ce que l'effort par lequel nous concevons et nous affirmons la loi morale, a encore besoin d'être manifesté? N'est-il pas déjà un acte complet qui ne gagne en valeur que par l'énergie et la pureté du sentiment tout intérieur, comme une foi qui, même sans les œuvres, serait nécessaire et suffisante au salut? Ne sera-ce pas assez, quoi qui se passe d'ailleurs dans la machine humaine, d'élever et de diriger l'intention? Et comment, au reste, le prix moral des résolutions tiendrait-il à l'exécution matérielle de quelques mouvements? Est-il même intelligible que la conception toute pure du devoir puisse être vraiment traduite par le corps d'une action? Bref, le formalisme n'est-il pas le vrai? »

La vérité, au contraire, c'est que l'action elle-même est une partie intégrante de l'intention, qu'elle la vivifie et l'éclaire, et qu'elle achemine la volonté vers ses fins, en définissant peu à peu et en réalisant son idéal. Pour employer et dominer les motifs inférieurs, il faut se placer sur le terrain où ils sont; il faut les conquérir jusqu'en leur origine matérielle. On n'en triomphe point par une simple préférence ni par un décret idéal. Vouloir ce qu'on veut, c'est le faire par tout soi-même. L'exécution, au delà de l'intention qu'elle réalise, est une puissance originale et une fin nouvelle.

— Il ne faut pas oublier, en effet, que nous n'avons pris conscience de notre liberté qu'en agissant : il est donc nécessaire que nous agissions pour développer notre liberté et la mieux connaître; car la volonté irréfléchie est de même nature que celle dont nous avons le plus nettement conscience, et, en nous éclairant sur ce qui la suit, la réflexion nous permet de produire ce qui la précède. — Il ne faut pas oublier que la liberté ne s'est révélée, dans le conflit des motifs, qu'en revêtant la figure d'un des motifs particuliers et qu'en jouant au milieu d'eux un rôle efficace : il est donc nécessaire que pour maintenir son indépendance elle continue à agir;

sinon la base où elle prend son appui viendra à lui manquer. — Il ne faut pas oublier que cette liberté, tirée, par le progrès de l'action, du déterminisme de la nature, ne se conserve et ne s'achève que dans la mesure où elle s'objective en quelque façon et où elle met en elle tout ce qu'elle veut qui y soit : il est donc nécessaire qu'elle insinue par l'action, jusqu'aux sources dont elle-même procède, les eaux qui lui reviendront plus abondantes.

Ainsi née de l'action, entretenue par l'action, perfectionnée par l'action, la conscience de la liberté et de l'obligation morale tend à l'action, ἀεὶ ἐνεργεῖ. C'est toujours sous la forme d'un motif, c'est-à-dire d'une tendance à l'action que le devoir prend consistance et figure concrète. *Bonum semper in actu.* Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἕν. S'imaginer qu'on réussit à déterminer le devoir par une déduction de la raison, c'est une illusion. Ce n'est point par une méthode déductive qu'on apporte un contenu à la loi formelle.

Voici donc que l'obligation pratique, encore indéfinie, reçoit une première détermination. De même que la liberté, qui avait paru d'abord pure et arbitraire indifférence, avait pris forme dans la conception du devoir, de même à présent la conscience du devoir emporte déjà une nécessité définie et justifiée : « Nous devons pratiquer, il faut agir. »

Aussi serait-ce errer du tout au tout que de prétendre isoler la libre intention du déterminisme des actions. Car pas plus que la liberté n'est dé achée de ses antécédents nécessaires, pas plus elle n'est détachée de ses conséquents nécessaires. De ce déterminisme consécutif à la décision, on ne s'est ordinairement guère préoccupé; et pourtant c'est, comme le montrera la suite de cette étude, la grande affaire de l'homme, celle d'où dépend sa vie personnelle et sociale. Pour l'instant, l'essentiel c'était de comprendre comment la volonté n'est fidèle à son intention qu'en suscitant, à travers la vie spontanée dont elle émerge, des besoins, des motifs, des énergies de plus en plus cohérentes et conspirantes à son dessein quel qu'il soit. Elle ne le peut qu'en demandant à l'action le secret chemin par où naissent les pensées, les désirs et les habitudes. C'est par l'action, en effet, que l'intention morale s'insinue dans nos membres, fait battre notre cœur et coule sa vie propre dans nos veines; par l'action, qu'elle se déploie dans l'immense milieu où nous plongeons; par l'action, qu'elle revient à la conscience, plus pleine, claire, chargée de ses conquêtes; car l'engre-

nage du déterminisme rend ce qu'on lui donne, mais à travers quelles transformations et avec quels accroissements!

Il apparaît donc que ce qu'il y a de nécessaire dans l'obligation d'agir répond à la sincérité du vouloir primitif : cette nécessité même contribue à réaliser la plénitude de notre liberté. De quoi s'agit-il en effet? d'obtenir que ce que nous voulons procède spontanément de nous-mêmes et qu'il y ait accord aussi parfait que possible entre l'élan et le résultat de notre effort, égalité entre l'ampleur des aspirations volontaires et la grandeur des fins voulues. Or de ce que nous sommes à ce que nous voulons être, immense semble l'intervalle. Et quelle est donc cette distance de nous-mêmes à nous-mêmes? Qu'est-ce qui empêche que notre propre volonté soit simple, pleine et achevée? c'est la présence en nous de désirs hostiles, c'est la division intérieure de nos tendances les plus vitales, c'est la guerre intestine que le mouvement naturel de l'automatisme apporte en nous. Aussi faut-il peu à peu pénétrer tout ce mécanisme psychologique d'influences pacifiantes et libératrices, afin que les germes d'unité, déposés jusqu'aux sources de la vie inconsciente, croissent et fructifient, fournissant ainsi à la volonté réfléchie une image de plus en plus fidèle de sa propre nature, une vie de plus en plus conforme à sa propre aspiration.

Sans doute, l'intention sincère est déjà par elle-même un acte, et, en certains cas, il n'y a point, semble-t-il, d'opération matérielle qui puisse la traduire au dehors. Toutefois, il n'est pas douteux que tout acte de conscience s'exprime par une action, c'est-à-dire par un état particulier et une disposition systématique des organes; il n'est pas douteux que cet acte intime, s'il devient l'objet d'une attention décidée et d'une volonté expresse qui y consent et le redouble en quelque façon en y adhérant, ne détermine une tension organique qui entretient et renforce l'intention même. Nulle part donc on ne peut isoler ni la liberté ni l'obligation de leurs antécédents et de leurs conséquents; et ce n'est point par un lien inintelligible de nécessité qu'elles y sont attachées; c'est parce que la volonté trouve en cette relation étroite un moyen, l'unique moyen de poursuivre son développement libre. La synthèse nouvelle qu'il faut obtenir est nécessaire et transcendante à l'égard de ses propres éléments.

Ainsi l'action précède et suit la liberté morale, comme une condition doublement indispensable pour qu'elle naisse et qu'elle sur-

vive. Même quand elle se prend elle-même pour fin, la volonté libre veut autre chose qu'elle; elle ne se veut pas objectivement, telle qu'elle est subjectivement : elle devient, elle se fait; elle n'est jamais sans changer et ne se garde qu'en se donnant. Issue du déterminisme inférieur, elle a besoin d'y puiser un perpétuel aliment, comme aussi elle a besoin d'élaborer et de transformer sans cesse cette spontanéité incohérente qu'elle doit faire participer à l'unité et à l'activité morale.

Il y a donc un double échange de l'objet au sujet et du sujet à l'objet; et c'est cet échange qui constitue l'opération volontaire. Après qu'elle s'est dégagée des suggestions animales et de l'automatisme psychologique, la volonté retourne à l'irréflexion; l'intention se jette aveuglément au mouvement qui l'exécute, comme si, à l'instant où nous commençons à l'accomplir, nous entrions dans la nuit d'un sommeil hypnotique. N'admire-t-on pas comme la sauterelle se lance de toutes ses forces, à corps perdu? en se donnant à l'action sait-on jamais clairement où l'on tombera; et, si on le savait clairement, agirait-on? Du moins on voit clairement déjà qu'on veut agir et pourquoi; on voit même qu'en agissant on porte la lumière dans l'obscurité où l'on s'avance, et qu'il y a une clarté attachée à chaque pas que l'on fait, *lucerna pedibus et lex lux*. C'en est donc assez pour que le devoir s'illumine à mesure que nous avons l'occasion et le besoin de le connaître; il produit en quelque manière cette clarté qui le guide et qui le justifie. Et c'est ainsi que le petit germe de conscience morale semé en nous peut soulever toute la masse des forces indifférentes ou rebelles.

Étroite donc et factice, toute philosophie et surtout toute morale qui se bornant à ce qu'atteint immédiatement le regard de l'observation intérieure ou qui, poussant même jusqu'aux phénomènes de pénombre dont la réflexion est précédée, ne va pourtant pas jusqu'à pénétrer dans les ténèbres qui devancent, accompagnent et suivent toute connaissance subjective. Avant et après, au-dessous et au-dessus de la conscience de l'action, il y a quelque chose à savoir et non le moins important de l'action. La conscience n'est pas toute la science, pas plus qu'elle n'est toute la personne. Et ce qu'il faut tenter à présent, c'est l'étude non plus des phénomènes perçus comme objets, non plus des réalités toutes subjectives, mais à proprement parler de l'action, en tant qu'elle résume l'objet dans la vie du sujet et qu'elle fait vivre le

sujet dans l'objet même. La vie intérieure ne subsiste que par une expansion et une fécondité perpétuelles.

Cette action, nourrie de forces inconscientes, de sentiments spontanés et de désirs réfléchis, cette action qui est une définition concrète et fécondante, non une analyse abstraite et dissolvante de l'idée qu'elle réalise, nous sommes donc amenés à la considérer comme un germe vivant, qui, doué d'une puissance évolutive, a, dès qu'il est conçu et planté dans l'organisme humain, une croissance naturelle, un développement interne, et pour ainsi dire des fonctions de nutrition, de relation et de reproduction.

C'est de cette germination qu'il faut désormais suivre le progrès organique. Car si, concentrant en elle l'infinité du milieu où elle puise sa sève, l'action est la fin d'un monde, elle est en même temps le commencement d'un monde nouveau. Elle apparaît soudain comme un coup tranchant qui sépare, sans retour, le passé de l'avenir et le possible du réel. Par son caractère synthétique, elle est le centre d'attache du déterminisme scientifique au déterminisme pratique, l'un suivant, l'autre précédant la décision volontaire, mais tous deux suspendus à l'initiative du vouloir. Par elle, nous restituons à l'univers tout ce que nous avons semblé lui emprunter, et au delà; car nous moralisons notre nature animale en enfonçant dans nos entrailles la vertu opérante du devoir; et nous apprenons, en agissant, ce que nous avons à faire, c'est-à-dire que notre volonté réussit de mieux en mieux à se connaître et à s'égaler.

Ainsi le système des obligations morales va peu à peu prendre forme par le déploiement même de la vie. Car en tendant à ses fins vraiment volontaires l'action traverse, règle, oriente toutes nos inclinations personnelles et sociales. Avant de nous retrouver tels que nous voulons être, il faut donc concerter en nous la vie universelle dont notre organisme pensant est le réceptacle. Il faut même construire en nous comme un nouvel univers; car le sentiment de la loi morale, en résumant symboliquement tout ce qui au fond de nous-mêmes aspire à croître, est le ressort de notre développement total. Ce qui, dans le devoir, ne peut être violé, organise en notre conscience le système des obligations qui peuvent l'être. Aussi, par son immense expansion au sein du monde organique, intellectuel et moral, est-ce toujours la même volonté qui se cherche et peu à peu se trouve.

Bref la liberté ne se conserve et ne se développe qu'en se dépassant elle-même : l'autonomie actuelle serait vraiment hétéronomie. Il ne s'agit donc pas de proposer du dehors un devoir à la liberté; il s'agit de découvrir le devoir dans la liberté même et de trouver dans ce qu'elle n'est pas encore le vœu secret de ce qu'elle est déjà. Et de même que le déterminisme antécédent a paru indispensable à la manifestation de la libre volonté, de même le déterminisme conséquent est une condition intégrante de la liberté. Ce double aspect n'est même qu'une vérité unique; car la façon de diviser et d'ordonner les choses dans le temps n'est souvent qu'un artifice d'analyse. L'action, toujours en partie aveugle, enveloppe, dans cette partie obscure qui est l'opération proprement dite, toute la série de ses conditions scientifiques et de ses relations morales. C'est cet obscur de l'acte que toute la suite doit éclairer.

— Il y a du terrain gagné. En affirmant *quelque chose*, et en voulant qu'il y en ait science positive, on postulait le phénomène subjectif. En reconnaissant la réalité scientifique du fait de conscience, et en étudiant les lois de l'automatisme psychologique, on a pris conscience du déterminisme interne. En posant le déterminisme, on en tire la liberté. En voulant la liberté, on exige le devoir. En concevant la loi morale, c'est une nécessité de la produire dans l'action pour la connaître et la déterminer en la pratiquant.

Suivre le progrès de la décision volontaire dans l'enceinte de l'organisme où elle germe, et dont, par un obscur travail, elle constitue l'unité coopérante; étudier cette croissance intérieure, depuis le point où l'acte commence à se répandre dans les organes et à modeler le système de l'individualité humaine, jusqu'au moment où l'opération motrice, dépassant inévitablement les frontières de l'individu, naît après cette gestation à une expansion plus complète : tel est le dessein de la recherche suivante.

TROISIÈME ÉTAPE

DE L'EFFORT INTENTIONNEL A LA PREMIÈRE EXPANSION EXTÉRIEURE DE L'ACTION

La croissance organique de l'action voulue.

L'action, c'est l'intention vivant dans l'organisme et modelant les énergies obscures dont elle avait émergé. Il faut en effet que la liberté se déploie et s'incarne pour se garder et se développer. Acclimatant la vie de l'esprit dans le déterminisme brut, elle obtient de la vie spontanée qu'elle produise des motifs et des mouvements de plus en plus conformes à son aspiration profonde. Tout le progrès de la science et de la conscience procède de l'action, mais c'est pour tendre encore à l'action qui seule l'entretient et l'anime.

Aussi faut-il à présent déterminer le contenu vivant de l'opération volontaire. Car l'action voulue n'est pas seulement ce qu'on en sait d'avance, comme s'il suffisait de s'être décidé pour avoir opéré déjà; on l'a voulue justement pour ce qui, en elle, doit dépasser la volonté actuelle. Ce n'est donc pas assez de la décréter ni même de la produire; il en faut étudier la production à travers les obstacles ou les résistances, et le produit lui-même, avec tous les résultats de l'opération, πράττειν, πρᾶξιν, πρᾶγμα. Après qu'on l'a fait être par une sorte de synthèse *a priori*, il n'est possible de la connaître vraiment que par une analyse *a posteriori*; car c'est un enseignement et une accrue qu'elle apporte.

Mais avant de passer outre, voici que surgissent deux difficultés préliminaires. — Comment, sans introduire dans la libre initiative du vouloir un trouble inexplicable, et sans renier la méthode qui seule a paru bonne jusqu'ici, s'expliquera-t-on qu'il y ait

leçons du dehors, résistance ou passivité organique? — Comment en outre pourra-t-on, dans l'infinie diversité des décisions possibles, éliminer l'élément variable pour faire la science de l'action? Il y a réponse à ces deux problèmes.

I. — S'il existe une disproportion entre ce que nous sommes et ce que nous tendons à être, en résulte-t-il qu'elle soit définitive, que nous subissions un perpétuel, un intolérable démenti, et que le sentiment de cette « misère de grand seigneur manqué » justifie le pessimisme? non; c'est dire qu'il y a en nous quelque chose à conquérir, que nous sommes encore, pour une part et pour la meilleure, étrangers à nous-mêmes, et que nous devons nous traiter non comme une fin, mais comme un instrument de conquête.

Puisque nous ne sommes encore qu'un moyen et comme un objet à l'égard du sujet que nous voulons être, nous devenons donc passifs de notre propre activité. Les heurts du dehors, les obstacles, les souffrances même peuvent ainsi rentrer dans le plan volontaire de notre vie. Ce qui semble *a posteriori* dans les leçons de l'expérience se rattache au mouvement *a priori* de la volonté la plus foncière; c'est la réponse sollicitée et provoquée. On n'agit en effet que parce que l'action apporte toujours quelque élément nouveau, au delà ou en deçà des prévisions; l'effet ne peut jamais être déduit de sa cause, ni ce que nous serons de ce que nous voulons. Et non seulement il y a des déchets ou des plus-values auxquelles on peut s'attendre comme en suite de l'exercice normal de l'activité; mais il se rencontre des désordres, des irrégularités, un trouble étrange, un détraquement dans le jeu ordinaire de nos forces condamnées à des efforts, à un travail, à des souffrances pour ainsi dire inintelligibles, *quod operor non intellego*. On s'est d'ordinaire achoppé à la difficulté spéculative qu'il y a à relier ces trois termes *connaître*, *être* et *faire* : vain embarras au prix de la difficulté toute pratique de vouloir et de faire ce qu'on connaît, de connaître et de faire ce qu'on veut. Or si notre vie est traversée d'épreuves péniblement et obscurément instructives; si ce n'est plus assez d'agir, mais qu'il faille travailler, c'est-à-dire produire plus qu'on ne peut et se forcer; si nous avons un enseignement même imprévu à recueillir, une découverte peut-être désobligeante et douloureuse à faire, une illusion à éviter sur notre nature, c'est ici que la leçon est bien placée.

Pâtir : on voit donc comment cette passivité, comment cette

souffrance même est comprise dans l'*agir*. Parce qu'elle a besoin de se développer et de s'étendre, la volonté s'exile en un domaine où elle semble encore étrangère, quoiqu'elle y apporte son intention conquérante et l'ambition de régner. N'a-t-elle pas la prétention d'être partout chez elle, et nos désirs n'embrassent-ils pas le monde? Il faut donc suivre cette expansion voulue en étudiant le *moi*, non tel qu'il se concentre dans l'analyse intérieure, mais tel que l'action seule le fait par la collaboration ou par l'antagonisme de son terme de déploiement.

II. — Mais comment réduire à l'unité nécessaire de la science l'infinie multiplicité des enseignements empiriques? il semble impossible de suppléer par la théorie à la pratique; n'est-ce pas en effet l'expérimentation morale qui seule nous permet de connaître en nous ce qui n'est pas encore de nous? Et encore n'est-ce point là toute la difficulté; car si la réponse que nous recevons peut varier à l'infini, c'est qu'aussi la question posée par l'initiative volontaire peut infiniment différer, en raison même de l'inépuisable variété des décisions libres. La science de l'action ne semble-t-elle pas menacée de se perdre dans le chaos?

Non. C'est ici que paraît plus clairement la vertu de la méthode qui, pour résoudre le problème, a seule une rigueur scientifique; car elle permet d'éliminer la variable. Sa force, c'est de reprendre, après la filière du déterminisme antécédent, la chaîne du déterminisme consécutif aux actions voulues et d'en étudier le déploiement nécessaire.

Peut-être semble-t-il qu'entre ces deux séries il y a une lacune et comme un trou. Faire abstraction de l'entre-deux, n'est-ce point dénaturer le problème, puisque la décision arbitrale est un point de convergence unique où tout aboutit et d'où tout part? — Qu'on se détrompe. Il y a une continuité certaine entre ces deux formes du déterminisme; et voici les anneaux intermédiaires : c'est une nécessité que la réflexion surgisse; c'est une nécessité encore que la liberté s'exerce; une nécessité, que la liberté ne soit pas nécessaire; une nécessité enfin, qu'il ne soit pas nécessaire de produire des actes déterminés et que ces actes une fois déterminés librement aient des conséquences nécessaires. Bref, même dans ce qui peut être violé, dans ce qui l'est peut-être, il y a toujours quelque chose qui ne l'est pas. C'est assez pour que la science se fonde sur cette impossibilité même.

Aussi, dans l'acte de la liberté et dans la conscience de la loi morale, faut-il déterminer, non ce qui est changeant et même arbitraire, mais ce dont le triomphe définitif est tôt ou tard assuré. Qu'on se dérobe au devoir, qu'on s'y soumette, il y a un élément commun : c'est à ce terme fixe qu'il faut s'attacher. Pourquoi s'en tenir, comme on le fait d'ordinaire, aux déviations provisoires, aux apparents démentis, aux passagères et superficielles atteintes que la volonté peut infliger aux obligations pratiques? Ne voit-on pas que, quoi qu'on fasse d'ailleurs, on ne s'affranchit pas de tout, et qu'on reste toujours dans un certain ordre? Même la volupté égoïste ne peut toujours s'empêcher d'être féconde. S'il y a dans les conditions antécédentes de l'action un déterminisme qui amène la volonté à se connaître, il se retrouve dans la suite un déterminisme nouveau qui fait porter à la libre décision ses fruits naturels et qui trace le cadre où elle se déploie. Ce qu'on pose ainsi, par cela seul qu'on veut, ne mérite-t-il pas d'être étudié? Et peut-être, de ce fait seul *qu*'on veut, l'analyse dégagera-t-elle peu à peu *ce* qu'on veut.

Car, il ne faut pas l'oublier, l'ambition persévérante de l'homme, c'est d'égaler ses désirs. Dès l'origine de cette recherche, le seul pacte conclu, ç'a été de n'exiger de la volonté aucune concession, de ne recueillir que ses propres aveux, de n'enregistrer que les résultats de son initiative même. Quoi de plus conforme à ce dessein que de faire abstraction, dans l'obligation morale, de tout ce qui semble exiger un effort et un sacrifice, c'est-à-dire de tout ce qu'on peut enfreindre? Ne sera-ce point là vraiment une morale sans obligation, la morale scientifique, celle qui n'a plus à se préoccuper des fantaisies indéterminables de la liberté, et qui exclut cette variable dont il ne saurait y avoir science? Dans ce qui est libre, elle ne s'attachera jamais qu'à ce qui est nécessaire; et c'est pour cela qu'elle sera une science sans cesser d'être une morale.

Sans doute, par son progrès même, l'action volontaire est amenée à rencontrer des résistances, à subir des leçons et des épreuves. Mais il n'en sera d'abord parlé que dans la mesure où nous réussissons à en triompher, à y remédier, à en profiter. Peut-être à force de fermeté, d'intelligence et de bonté l'homme parviendra-t-il à satisfaire son aspiration et à conclure sa destinée. Peut-être pourra-t-il faire seul ce qu'il fait, guérir seul ce qu'il souffre, défaire seul ce qu'il a mal fait. Qui sait si les contradictions en

apparence les plus cruelles ne lui révéleront pas le sens primitif et la forme parfaite de sa volonté? Qui sait si cette expérimentation souvent coûteuse ne sera pas pour lui le vrai moyen d'atteindre ou de reconquérir l'entière cohésion du *vouloir*, de l'*être* et du *faire*? Est-ce qu'enfin l'action, par sa propre vertu, ne sera pas médiatrice et unitive, rédemptrice et perfective? — Et quand nous aurons jeté, dans l'abîme ouvert du vouloir, toute la grandeur et toute la générosité des actes, des œuvres et des souffrances humaines, sera-t-il comblé? Ce sera la question décisive.

Qu'il suffise donc à présent de se livrer au courant du déterminisme, puisqu'il porte l'action voulue à ses fins naturelles; qu'on s'y abandonne, comme s'il n'y avait ni liberté à exercer, ni obligation à respecter, ni représailles à redouter. Ainsi se développera la série des moyens nécessaires que suscite la volonté en quête d'elle-même et désireuse de se posséder pleinement. Le soleil luit pour les méchants comme pour les bons; je veux dire que la vie semble imposer à tous des obligations équivalentes. Il faut donc voir comment ces conditions communes s'organisent naturellement. Les relations morales ne restent pas en l'air : c'est à tracer le cadre où elles se constituent qu'il importe avant tout de pourvoir.

L'intention a besoin de se réaliser par l'action, et l'action l'enrichit : c'est de cette accrue qu'il faut désormais étudier la nature et le progrès. En allant opérer dans l'inconscience, la liberté sans doute élève à elle ce qu'elle façonne; mais d'abord elle s'y livre. La vie subjective ne se répand dans l'objet que pour s'y compléter; elle donne et reçoit. *Nemo agit qui non agatur*. Ainsi est ramenée à son sens scientifique la question de la valeur objective de nos idées. — A un premier point de vue, le phénomène de l'idée, synthèse mentale, est autre chose et quelque chose de plus que ce qu'il représente; le subjectif est plus réel que les faits positifs dont les sciences nous révèlent les lois générales, puisqu'il les implique et les déborde. — Mais, à un point de vue supérieur, l'acte de conscience, en prenant corps dans l'action, pénètre l'objet et lui insinue sa propre réalité pour former du tout une synthèse originale. Là est le principe de la solidité des connaissances pratiques. Nous ne savons bien que ce que nous avons fait. C'est que nous portons la lumière là où nous agissons : cette clarté, elle n'est ni en nous seuls, ni dans les choses seules; il faut

marcher pour qu'elle luise. La vie intérieure, qui naguère semblait absorber tout l'aliment de sa connaissance, se retrouve incomplète et morte si elle ne se dépense et ne se répand; dépassant l'univers des faits, elle est dépassée par un inconnu où seule l'action lui donne de pénétrer. Elle s'y engage invinciblement; et si un secret instinct l'y porte, c'est afin d'éclairer cet obscur des choses en s'éclairant elle-même. *Qui facit veritatem veni ad lucem.*

Le premier champ où se déploie l'intention, c'est l'organisme. Comment le corps apparaît-il dans la conscience? Comment cette résistance même rentre-t-elle dans le développement du vouloir? Comment la passivité, la passion et le travail organique dérivent-ils de causes subjectives? Tel est le triple objet de l'étude qu'il faut entreprendre, en renouvelant l'analyse de l'effort musculaire pour en découvrir la véritable signification. Ainsi seront réintégrées dans la science de l'action, ainsi seront comprises dans la série des moyens subordonnés à la recherche de notre destinée toutes les formes actives ou passives de la vie corporelle, dans la mesure où cette vie organique se mêle à la conscience de l'opération voulue et accomplie.

CHAPITRE I

LE CORPS DE L'ACTION ET LA PHYSIOLOGIE SUBJECTIVE

Comme on avait gravi les degrés qui montent à la clarté de la conscience, il faut suivre à présent la dégradation de la pensée réfléchie et de l'intention volontaire dans l'opération organique qui en est la première expression. Mais est-ce dégradation qu'il convient de dire? non. Si, après comme avant le domaine éclairé de la vie intérieure, il y a de l'ombre, c'est qu'en haut comme en bas de la région où la vision bornée de l'esprit est distincte l'action pénètre, devançant la lumière qu'elle y porte peu à peu. L'inconscient n'est pas au-dessous seulement, il est au-dessus et au delà des résolutions délibérées.

Comment donc l'intention volontaire a-t-elle besoin de s'incarner, et comment rencontre-t-elle la résistance organique? Qu'a-t-elle à gagner en pâtissant? Et qu'est-ce que nous révèle cette nécessité de l'effort ou du travail dans l'action? triple question à résoudre. Devenir passive, être contredite et contrainte, peiner, c'est là, semble-t-il, pour la volonté, une étrange façon d'en venir à ses fins. Et pourtant c'est la voie unique de son progrès. Voilà le paradoxe qu'il s'agit de justifier.

Aussitôt résolu, l'acte en effet se jette à l'exécution; du moins l'exécution apparaît comme la consécration naturelle de l'intention. Sans elle l'action n'est point action. Le premier soin de qui l'étudie, ce doit donc être de considérer cette opération matérielle qui en est la condition immédiate. De quelle façon rencontre-t-on le *corps*, et comment cette vie organique, qui sans être étrangère

à nous n'est cependant pas *nous*, mêle-t-elle à l'activité le sentiment d'une passivité? problème souvent discuté, qui ne peut être résolu qu'à un point de vue différent de celui où l'on s'est placé communément. Il est bon sans doute d'analyser d'abord l'aggrégat de données en apparence hétérogènes dont est formée la conscience de l'effort musculaire; mais, pour éclairer les obscurités de ce labyrinthe, il faudra ressaisir le sens des résistances corporelles et comprendre le rôle qu'elles jouent dans la croissance de la volonté. Car l'action déplace en quelque sorte le centre de gravité de l'homme, pour le transporter de l'intention idéale dans l'opération totale. Et cet aspect, le plus important, du problème est aussi le plus négligé. Afin de démêler les complications de la physiologie subjective, il est donc essentiel de voir comment la présence même du corps est liée au progrès du vouloir et quel en est l'intérêt moral.

I

Pour décrire les origines du sens organique et la conscience de l'effort musculaire, pour rendre compte et des impressions normales et des cas pathologiques si variés, il faut exposer et combiner en trois couples solidaires ces constatations certaines.

1° Il y a une première action afférente de l'organisme qui est inconsciente dans son mode, consciente dans ses résultats. — En effet, l'automatisme qui amène spontanément les images et les désirs au seuil de la pensée distincte, échappe à la pensée qui en recueille les productions : aucun jour n'est ouvert sur l'activité organique d'où dépend, comme on dit aujourd'hui, l'idéation ou l'idéogénie. Alors même qu'on sait, de science, où s'alimente la conscience empirique et comment elle est liée aux fonctions cérébrales, la conscience même n'en ignore pas moins d'où surgissent ses visions intérieures. Aussi, en étudiant les conditions scientifiques et les éléments inconscients de l'action, n'a-t-on pas même eu à poser la question du corps propre à l'agent. Comme le remarque Descartes, on peut feindre d'être sans corps, fût-ce pour penser aux corps. L'origine physiologique de la conscience est inconsciente.

2° Il y a une première action efférente de la pensée qui est perçue seulement dans son essence subjective. — Une fois que le

seuil de la conscience est franchi, la vie intérieure se développe au sein de la réflexion, selon une loi originale de finalité qui n'est pas réductible au simple enchaînement des causes efficientes. Les synthèses mentales qui s'opèrent dans la conscience révèlent une nouvelle initiative. Par ce qu'elles ont de conscient, elles constituent une force propre. Le sentiment de la puissance qui réside dans les idées et que dispense la réflexion n'est pas illusoire. Tout, dans la vie intérieure, n'est pas *effet*; la plus essentielle partie de l'acte subjectif est *cause* à son tour, elle détermine ses propres conditions. Veut-on, dans le langage physiologique, une traduction symbolique de cette vérité? il est reconnu que les hémisphères cérébraux sont à la fois un appareil fonctionnel terminal et un appareil fonctionnel initial; c'est-à-dire que dans tout circuit de l'activité volontaire il y a, non pas seulement comme dans les réactions automatiques un simple arc, mais un double arc réflexe, l'un aboutissant aux hémisphères, l'autre en partant après une élaboration originale. Il y a donc des phénomènes organiques qui ne sont plus la condition antécédente, mais la condition concomitante et conséquente des énergies conscientes.

3° Il y a une action efférente de la volonté qui demeure inaperçue dans ses effets corporels. — A la série des déterminations internes qui aboutissent à la décision et à la poursuite volontaire d'une fin, correspond, dans le mécanisme cérébral, une suite parallèle de mouvements dépendants. De ces opérations organiques qui rendent possible cette activité subjective, nulle connaissance directe n'est portée à la réflexion. C'est que la synthèse mentale contient en elle et domine par un ascendant tout spontané les forces élémentaires qui ont contribué à la susciter. Et en se déterminant, la volonté entraîne *ipso facto* la détermination de tout ce qui sert à la soutenir. Aussi, dans la mesure où la nature sensible et le corps même sont immanents à la vie réfléchie, la production de l'intention active emporte avec elle les conditions organiques qui y sont liées. Elle n'est pas perçue, parce qu'il n'y a point encore en elle de contrariété ni d'inhibition. Seule jusqu'ici la résolution est consciente; mais l'opération première de la volonté dans les organes qui la permettent échappe à la vue intérieure. — D'ailleurs, pour discerner cette action de la pensée sur ses propres conditions, il faudrait non seulement démêler toute l'immense complexité des phénomènes objectifs, mais encore pénétrer la nature de cet élément subjectif et synthétique qui, on

l'a vu, sert de ciment à toutes nos connaissances. Comme l'a remarqué Maine de Biran, si nous savions comment nous mouvons nos membres, nous saurions tout. Concentrant en nous les forces de l'univers, il nous faut, pour gouverner ce microcosme, une puissance et une multiplicité d'action que l'analyse ne débrouillera jamais entièrement, pas plus par la conscience que par l'observation sensible.

4° Il y a en même temps une action efférente de la volonté qui, d'abord inaperçue dans sa nature subjective, n'est perçue que dans ses effets organiques. — Ici est le point décisif, le point où le corps apparaît à la conscience et où la passivité entre dans l'action même, le point où du conflit intérieur des tendances surgit le sentiment de l'organisme, le point enfin où s'opère la transcription du spirituel en corporel.

La volonté n'a pu trouver dans l'intention seule son entier achèvement; c'est pour cela qu'elle va à l'action; elle a besoin, pour s'égaler, de se produire. Cet acte voulu s'accomplit donc en dehors et pour ainsi dire au delà de la volonté présente. Il est réel parce qu'il est d'abord idéal; mais il n'est pas réel uniquement dans la mesure où il est idéal. Il n'y a pas équation entre la connaissance préalable et l'opération effective, ni entre le vouloir et l'agir; aussi, du moment où le sujet devient objet pour lui-même, il projette devant soi, il porte en soi une *matière*. Vu du regard intérieur, le corps est une conséquence et comme un prolongement de notre nature subjective : on veut qu'il soit. Car s'il apparaît d'abord comme un voile qui nous dissimule à nous-mêmes, comme un obstacle qui nous réduit à la nécessité de nous conquérir et qui sépare la volonté de ce qu'elle veut, il est en même temps le moyen de la conquête, le passage du vouloir initial au vouloir parfait et le terrain de la victoire.

Ainsi, sans qu'il ait à sortir de soi, le sujet trouve en son fond une passivité qui, sans doute, n'est point impénétrable à son action, mais qui n'y est pas immédiatement ralliée. *Omne agens agendo repatitur*. Il y a en moi quelque chose qui est *mien*, qui doit m'être rattaché de plus en plus étroitement, et qui pourtant n'est pas *moi*. Et ce *mien* ne m'apparaît d'abord que sous une forme distincte du moi, comme la conscience d'une résistance matérielle ou d'un terme de déploiement extérieur. Voici donc comment s'engendre la notion originale du corps propre à l'agent. Il y a conscience d'une initiative subjective; car sans le sentiment

primitif de cette production, jamais on ne s'attribuerait le résultat de l'opération efficace. Mais, dans la croissance de la volonté, l'élément nouveau qu'apporte l'action apparaît à la conscience comme étranger, même au moment où il en permet le progrès; car ce terme actuel n'est jamais tout docile au vouloir. Et ce qu'il faut entendre par *le corps de l'action* c'est tout ce qui, en nous et hors de nous, nous sépare encore de nous-mêmes.

Sur cette perception directe de l'organisme viennent en effet se greffer toutes les notions dérivées que nous acquérons de notre corps et des corps étrangers. Sans doute, dans la représentation très complexe que nous avons de nos organes, il y a une part, non la plus importante, mais la plus claire, que nous devons à des associations tout extrinsèques de perceptions et d'images : la solidarité expérimentale des intentions, connues du dedans, et des mouvements, perçus du dehors, précise et fortifie singulièrement notre conscience de l'organisme et de sa docilité; mais cette connexion empirique n'est pas l'origine du sentiment qu'a tout homme de ses membres et de son pouvoir sur eux et sur les choses. Au principe même de l'expérience commune et à l'organisation des connaissances positives préside une action effective, puisque seule cette action fournit aux sciences et projette devant nous la matière de leurs recherches. S'il y a une donnée extérieure à la connaissance, une inconnue à pénétrer, un effort à faire, c'est que toujours, dès l'origine de la vie, se présente une disproportion entre la volonté voulante et la volonté voulue. Et c'est sous la forme d'une résistance organique ou d'une passivité à vaincre que l'une apparaît à l'autre.

5° Il y a une action efférente de la volonté qui, imaginée sous une forme organique, est inaperçue dans ses effets organiques pour n'être perçue qu'en une représentation motrice.

En effet, le sentiment de l'obstacle matériel est, comme tout autre, un état de conscience. L'organisme n'apparaît que sous forme d'acte subjectif; il est dans la pensée avant que la pensée se mette en lui. La résistance corporelle s'offre donc à nous, non pas comme une masse étendue et inerte qui cède en réagissant contre un choc unique et soudain, mais par la médiation d'une image qui opère peu à peu en nous avec la complicité secrète des membres, — des membres qu'à peine pourrions-nous soulever s'ils étaient détachés, et qui semblent pourtant se mouvoir comme d'eux-mêmes.

Ainsi la conscience même de l'organisme et le sentiment ou la prévision de la résistance matérielle est une nouvelle source d'activité spontanée. Par la façon dont nous connaissons l'effort, nous produisons déjà une opération effective. Les sensations afférentes deviennent donc l'aliment de l'énergie motrice. Il est inutile de savoir comment l'opération s'accomplit, dans la mesure où elle suit la pensée; il est utile de le savoir, dans la mesure où il y a disproportion et résistance. Souvent nos mouvements ne sont qu'un moyen de penser et de vouloir, comme des signes qui, au lieu de manifester simplement les idées que nous avons déjà, en suscitent de nouvelles. La conscience de l'effort continu et multiple est donc fondée sur la perception stimulante d'une opposition multiple et continue. De cette sorte la sensation organique, intermédiaire de toutes les autres, est ramenée à une synthèse d'actions infinitésimales qui, réalisant toutes un degré du vouloir, composent progressivement, à travers une série de répercussions et d'initiatives partielles, l'opération totale. Voilà comment la représentation même du corps devient, par la médiation de l'image motrice, une puissance spontanée qui opère secrètement dans les membres et sert à en dresser la topographie intérieure, sans que nous connaissions le détail de l'opération.

Par là s'explique la notion commune du corps ou même de la matière en général. Quel est le sentiment immédiat que nous avons de notre organisme, et qu'est-ce que la matière à notre sens? Si j'entends ce que je dis par ce mot, c'est que la matière je la trouve en moi. Oui, je trouve en moi quelque chose que ne pénètre entièrement ni ma volonté, ni ma connaissance; que je ne comprends pas et qui ne se comprend pas davantage; que les autres, s'ils sont, comprennent aussi peu, puisque, sans être moi, ce quelque chose du moins est mien. Et qu'est-ce qui distingue le mien du moi? c'est cette multiplicité continue d'une résistance, mobile pourtant et accessible à mon action, quoiqu'elle reste impénétrable à ma vue intérieure et irréductible à mon vouloir actuel. Ainsi l'organisme qui semblait naguère hors de ma conscience et de ma portée, paraît maintenant d'une certaine manière réintégré dans la conscience que j'en ai; et cette physiologie subjective a une efficacité inconsciente : l'image stigmatise et meut le corps, sans qu'on ait la moindre connaissance du comment.

6° Il y a enfin une action afférente de l'organisme qui constitue proprement la réponse provoquée et attendue, la vérification

du projet de la volonté, l'instruction qu'on demandait à l'acte opéré, l'imprévu prévu. Ce qu'elle apporte réellement, c'est la conscience des disproportions du vouloir et du fait, la représentation des réactions corporelles, l'enseignement des démentis empiriques. Sur cette donnée se groupent et s'organisent tous les autres éléments que l'analyse vient de démêler dans le sentiment de l'effort. Mais ce qui lui est propre, c'est moins l'impression organique elle-même, que le surcroît de lumière subjective et d'expérience dont elle est la source. Car dans l'image consciente de cette résistance organique c'est l'obstacle qui prend corps, c'est l'enjeu de la volonté actuelle qui se détermine en une forme arrêtée, c'est la conquête à faire qui se manifeste précisément. Et la netteté, la solidité même de cet obstacle précis est déjà un premier avantage gagné. En raison de la puissance de toute image, la représentation déterminée de la résistance est le résultat d'un premier développement, mais aussi l'instrument et le but d'une croissance ultérieure du vouloir.

La conscience de l'effort organique est donc un agglomérat de données très complexes. Par l'effet de l'habitude, ces apports différents se fondent et ne forment plus qu'un seul total, rattaché à l'initiative de l'action consciente. Même la réaction des organes qui nous rend vraiment passifs de notre activité est comprise dans le projet primitif de l'action, quelque déconcertant que cet obstacle puisse paraître. Voilà pourquoi, lorsque nous allons soulever un poids connu, nous semblons mesurer d'avance l'intensité de la force nécessaire à le porter, tandis qu'en réalité nous ne faisons qu'imaginer la résistance habituelle dont les essais antérieurs ont seuls pu nous apprendre l'exacte étendue.

Ainsi la notion préalable de l'effort est comme le cadre préparé pour recevoir toutes les leçons précises de l'expérience effective. Ce qui est afférent dans la perception réelle n'est perçu comme tel qu'en suite d'une initiative encore indéterminée et grâce à l'accueil *a priori* de l'*a posteriori* attendu. Selon qu'on envisage la forme ou le contenu de la sensation organique, l'on doit donc dire également que tout y est l'effet de l'initiative subjective ou que tout y exprime l'impression passive de la réaction corporelle. En sorte que vraiment à la fois nous percevons immédiatement l'effort en son origine, et que nous le percevons médiatement dans son exercice et déploiement; en sorte aussi que nous sommes plus clairement avertis de nos mouvements par la réaction des parties

que par l'innervation directe; en sorte enfin que les illusions les plus variées et les cas pathologiques les plus contrastants peuvent s'expliquer par la complexité des transmissions, par l'entre-croisement des actions et des réactions, par le progrès de la diffusion nerveuse, par la multiplicité des dégradations successives où se dispersent la lumière et la volonté initiales. La conscience réfléchie ne voit qu'en gros, par la projection de tout ce détail infini, l'opération motrice : c'est une répercussion de répercussions intégrées. L'imagination n'en saurait avoir aucune représentation distincte; et nous ne pouvons dispenser notre effort qu'à force d'accoutumance, quand, par l'exercice répété et par la vérification des totaux de ces actions élémentaires, nous avons dressé les puissances subalternes, frayé les voies, établi les connexions habituelles et réussi à proportionner l'énergie à la résistance.

II

Ce n'est pas tout de faire l'anatomie d'un effort abstraitement isolé; il en faut étudier la vivante complexité et la physiologie concrète. Car dans le mouvement de la vie il y a un circuit qui se ferme perpétuellement, mais pour se rouvrir et croître encore. Tout point d'arrivée n'est qu'un point de départ. On peut bien affirmer séparément ces trois propositions : la conscience de l'effort organique résulte de l'antagonisme de tendances subjectives; — cet antagonisme interne dont le principe est d'abord inaperçu s'offre à nous sous la forme de la résistance corporelle; — et cet aspect matériel de l'obstacle proposé à la volonté comme un terme de déploiement inaugure une transcription nouvelle du physique en mental, en révélant la diversité des tendances et en se traduisant en effets subjectifs. — Mais l'important c'est de voir comment, en acte, ces fonctions se combinent.

Pour s'attacher principalement à l'étude de l'effort organique comme si c'était le tout ou le principal de l'action, il faudrait donc méconnaître le sens véritable de l'opération volontaire et se fermer l'intelligence de cet effort au moment même où on prétendrait l'étudier exclusivement. Le sens populaire ne s'y trompe pas. Le problème de l'action ne porte pas sur cette obscure question de la sensation musculaire : s'y arrêter, ce serait se retourner vers un ordre de connaissances dépassé; ce serait exprimer en

langage positif et en images sensibles la réalité de la volonté opérante; ce serait ramener au déterminisme vaincu qui précède la décision consciente le développement nouveau du déterminisme victorieux qui suit et gouverne l'opération produite. Il ne faut point laisser la recherche s'égarer. Elle dévierait dès lors qu'on se préoccuperait principalement des moyens physiques qui nous semblent cachés, justement parce qu'ils sont subordonnés à des fins morales. Quelles que soient les voies physiologiques de l'opération, la façon dont elle ébranle les organes et dont elle est apportée à la conscience n'influe en rien sur le progrès de notre croissance volontaire. La grande difficulté de l'effort réside, non pas dans un triomphe plus ou moins complet sur l'inertie matérielle, mais dans le concert des tendances, dans l'harmonie et la pacification conquise des désirs intimes. L'obstacle organique n'est que le symbole et l'expression d'oppositions déjà psychologiques. La souffrance n'est connue que dans la mesure où il y a disproportion entre le perçu et le voulu, entre le fait et l'idéal imaginé; là est la cause profonde des endolorissements même physiologiques.

Aussi, en même temps qu'on voit comment l'initiative d'une volonté imparfaite et divisée suscite la conscience d'une passivité organique, faut-il remarquer également comment le sentiment de cette résistance corporelle révèle une zizanie intérieure, et un conflit de tendances qui traversent le déploiement de notre action. Car une fois qu'on a agi, il y a une nouvelle perspective et comme une vie étrangère qui s'est incorporée à l'agent; la volonté est autre qu'elle n'était auparavant; la connaissance a changé [1]. Preuve qu'en effet la vraie contribution de l'opération voulue et accomplie à travers les organes, c'est ce changement même, plutôt que les moyens qui l'obtiennent. Or à quelle condition ce renouvellement de la vie intérieure dépend-il de l'effort organique et de l'exécution matérielle de l'acte? le voici.

1. « Je me crois en état de prouver, dit Maine de Biran, qu'il n'y a pas une idée intellectuelle, pas une perception distincte, ni une connaissance proprement dite qui ne soit originairement liée à une action de la volonté. » Mais si c'est méconnaître la véritable signification de l'effort musculaire que de s'attacher principalement à son caractère organique, on en pervertirait aussi le sens en le subordonnant à ses résultats intellectuels et en arrêtant le développement qu'il inaugure au surcroît de connaissance dont il est le principe. Si l'entendement est une volonté transformée, c'est pour se transformer à son tour en action et pour contribuer au progrès du vouloir.

Au regard de la conscience le corps est une ébauche de vie subjective. Il est ce qui s'oppose à l'expansion immédiate et à la réalité idéale du vouloir, mais il est aussi ce qui s'y soumet et s'y prête. Il échapperait radicalement à l'agent s'il ne renfermait quelque chose de l'agent en voie de se réaliser. C'est pour cela que l'action est instructive : elle manifeste au sujet une vie subjective autre que la sienne, une vie qu'il conquiert par degrés, une vie qui lui appartient déjà plus qu'il ne le sait, mais qu'il ne possède pas encore entièrement et qui lui échappe souvent plus qu'il ne le croit.

Il y a donc un perpétuel circuit. Par l'opération volontaire nous puisons en nous-mêmes de quoi nous mouvoir et nous déterminer. Le sentiment de l'effort et les réactions organiques ne font (quelle qu'en soit l'occasion initiale, impressions extérieures ou initiative motrice) qu'alimenter d'une manière inconsciente la vie consciente. C'est cette conscience nouvelle qui agit à son tour sur ses conditions subalternes. Nous consommons les forces diffuses en nous pour les digérer en idées et en nouveaux motifs d'agir. D'où, le caractère ambigu de cette activité passive, puisqu'elle cherche, dans cette passivité même, une forme supérieure d'activité, et dans cet inconscient, un moyen de s'éclairer sur elle-même. Ce cercle ne roule donc pas sur lui-même sans avancer. Par l'action, il semble que nous nous ressaisissions du plus loin possible et que, reprenant en sous-œuvre les fondements mêmes de notre vie personnelle, nous nous portions tout entiers en avant.

Voilà pourquoi tout en nous enrichissant l'action nous épuise et nous coûte, c'est une sorte de digestion dont nous ne profitons qu'en servant d'abord de pâture. Souveraine autant que la magie naturelle de l'image opère d'instinct sur les forces instinctives, la volonté rencontre dans la prévision et l'appréhension de l'effort, dans le sentiment de ce qu'il s'y dépense et dans l'idée même de l'inconnu où s'engage l'action, un obstacle déconcertant dont elle ne triomphe pas sans peine et sans lutte. Aussi ces deux affirmations, quoique contraires, sont-elles également fondées. — Nous pouvons agir, forcer les membres, ployer la machine alors que nous ne pouvons pas toujours maîtriser nos sentiments, nos pensées et nos croyances. — Rien ne nous arrête plus que l'action; et c'est une surhumaine difficulté de conformer notre conduite à nos convictions les plus fermes ou à nos résolutions les mieux arrêtées. La résistance organique a donc un double sens :

tantôt elle apparaît comme l'instrument d'un gain désirable et d'une accrue de la vie subjective, tantôt comme un appauvrissement et une fatigue. Dans les deux cas, elle est la traduction, dans la conscience, de tendances et d'actions qui, plus ou moins réfractaires à la volonté, s'y rallient ou s'y dérobent. C'est cette division intime que révèle le sentiment douloureux de la fatigue et la conscience du *travail*.

III

Il ne suffit pas en effet de découvrir l'origine de la conscience que nous avons d'une passivité organique. Il ne suffit même pas d'expliquer comment le sentiment des résistances corporelles contrarie ou stimule notre action. Il faut aller plus avant. Nous n'avons point une idée complète de l'effort vital, nous n'avons point une idée juste de l'action proprement humaine si nous n'y voyons pas un labeur.

Ne nous faisons pas autres que nous ne sommes tous : tous nous aimons le repos, c'est-à-dire la libération et l'anarchie de nos forces. A tous il nous en coûte de travailler; nul acte de quelque importance n'aboutit sans un travail; et le travail, c'est la passion dans l'action, une souffrance, une contradiction intime. Je sens, pendant que je concentre ma pensée sur l'objet que j'étudie, comme un ressort qui cherche à se détendre, une attention prête à s'esquiver, un faisceau dont les pièces résistent à l'étreinte de la réflexion. Ainsi encore les membres de l'ouvrier, toujours soumis aux mêmes mouvements et comprimés dans le même mécanisme, crient fatigue et douleur. Fausses et haïssables, ces formules d'une morale nouvelle, sans doute destinée à former au labeur un peuple qu'on prive de tout encouragement plus haut : le travail, à croire ces optimistes, est seul agréable, seul naturel. Non; pour discipliner nos forces, il ne suffit pas d'un simple vouloir, ni même d'un effort unique de l'énergie centrale; il faut une peine. Aussi a-t-on pu considérer le travail comme un châtiment, comme une expiation, comme un ennoblissement de quiconque a le courage d'y persévérer librement sans la contrainte du besoin. Et quoi qu'on ait dit, ce n'est à aucun degré la loi universelle, c'est une loi proprement humaine. Seul l'homme se violente, se combat, se fait souffrir, se tue, travaille en agissant.

D'où naît, en nous, cette souffrance qui meurtrit notre action? Même corporelle, elle naît si l'on peut dire de causes déjà morales. Quelque droite, simple et pleine que soit l'intention dirigeante, elle n'enveloppe pas la totalité des résolutions possibles, elle n'emploie pas l'universalité des tendances actuelles. Ç'a été une condition de la vie réfléchie que cette division intérieure des pensées et des désirs spontanés. Si du moins la décision raisonnée concertait dans l'action unique qu'elle inspire toute cette multiplicité incohérente dont elle est issue! Mais non; cet accord ne se produit pas ou ne se produit plus. Ni la volonté ne domine et ne concentre en un seul acte les mouvements contraires qui ont des exigences exclusives, ni les tendances hostiles ne se prêtent à une conciliation pacifique. Aussi, quoi que nous fassions, nous écrasons, en agissant, comme une part de nous-mêmes. Et ce que nous meurtrissons ainsi, nous ne le supprimons pas pour cela. La peine naît donc d'une action partielle qui n'exerce que certaines des énergies disponibles et les exerce parfois avec excès, en même temps que d'un sacrifice des tendances refoulées.

Ainsi la souffrance consciente suppose la présence en nous d'énergies inconscientes qui ne se rallient pas toutes d'emblée à la volonté quelle qu'elle soit, d'énergies qui se contredisent et cherchent à s'exclure, d'énergies qui entament la synthèse organique telle que la forme l'action actuelle. Il semblait que par l'acte opéré la volonté dût assurer de plus en plus son intégrité; et pourtant il suffit de vouloir et d'agir pour que d'imprévues contradictions surgissent, comme si parmi nos serviteurs se révélaient à l'heure du besoin des rebelles ou des traîtres. Tendances divergentes qui ne nous permettent guère de persévérer dans nos desseins les meilleurs sans une sorte d'écartèlement intérieur. Aussi les hommes d'action passent-ils souvent pour être de sensibilité éteinte et de compréhension étroite; car il semble que pour pousser droit devant soi avec confiance et opiniâtreté il faille marcher, sans y regarder, sur une foule de sentiments qui se jettent en travers de notre route en suppliants. Qui nomme-t-on gens pratiques, sinon ceux qui, ne sachant point prêter une âme aux choses, s'en prennent à cette dure écorce de vérité à laquelle seule s'attachent les esprits sans imagination et sans sympathie? comme si, pour affirmer et pour agir, il était nécessaire d'ignorer ces besoins de tête et de cœur, source ordinaire

des fautes et des folies qui rendent la vie des ardents et des passionnés énigmatique aux calculateurs et aux ambitieux.

Préjugé perfide, mais qui n'est que l'expression incomplète d'un fait d'expérience constante. Il y a en nous une inconstance de volonté, une pluralité de désirs qui font de tout acte un déchirement intérieur : antagonisme secret qui est le principe des luttes de la vie pratique et qui fait souvent avorter nos plus fermes décisions. Car vouloir et faire sont deux. Si c'est beaucoup pour nous de connaître ce que nous voulons vraiment, *nosse*; si c'est bien plus encore de vouloir ce vouloir même, *velle*, c'est infiniment davantage de l'exécuter, *perficere*. Il y avait déjà entre la conception et la détermination un intervalle; il y a entre la décision et l'exécution un abîme à franchir. Voilà le passage critique et le point décisif dans l'action. Et si, dans les combats de l'ascétisme, les pratiquants l'ont vivement senti, les spéculatifs n'y ont point pris garde. Ils ont vu souvent la difficulté où elle n'est guère, sans la voir où elle est véritablement. Dans le problème de la liberté humaine qu'il ne faut pas prétendre résoudre tout d'un coup parce que les obstacles sont échelonnés sur des plans successifs, ce n'est pas au déterminisme des antécédents, ce n'est pas à la résistance organique ni à l'effort de l'opération motrice qu'il faut s'arrêter surtout, c'est à ces conflits intérieurs de la volonté, aux surprises et aux révoltes souvent heureuses de l'activité subalterne.

Réussira-t-on à résoudre ces contradictions intimes et à pacifier cette guerre par le triomphe de la volonté intégrale? qu'on l'essaye du moins. L'important déjà, c'est de comprendre comment les résistances et les souffrances, même contraires à nos plus vives aspirations, peuvent servir d'enseignement et de route à notre vouloir profond. Elles nous révèlent sur nous-mêmes les secrets que nous aimerions peut-être à nous voiler. Elles découvrent sur le drame mystérieux de la vie des perspectives jusque-là fermées et brisent le système artificiel de nos conceptions les plus claires. Rien, disait-on, ne nous est certainement connu que nous n'ayons agi. Rien, faut-il ajouter, n'entre en nous que nous n'ayons souffert. C'est ce domaine des oppositions, des passions, des rébellions de l'action qu'il faut explorer, afin d'y suivre la croissance même de la volonté.

Trois points semblent assurés. — Qu'est-ce qui engendre la conscience de l'effort organique, et qu'est-ce que la notion sub-

jective du corps? c'est l'idée d'un progrès du vouloir à réaliser. — Comment s'expliquent la nature de la résistance à surmonter et la cause des passivités corporelles? par la présence d'énergies encore étrangères mais accessibles à la volonté. — A quoi tiennent les peines du travail et les difficultés ou les échecs douloureux de l'action? à la division de ces tendances, dont toute résolution déclarée avive l'antagonisme. Ainsi de l'effort musculaire et de la fatigue physique même l'on ne peut avoir une suffisante intelligence si l'on ne sait voir, au principe, ce besoin d'expansion d'une volonté divisée et contredite en elle-même. Il y a en nous des puissances qui agissent avec nous ou sans nous ou contre nous; et qu'est-ce que la souffrance, sinon la division intestine des choses vivantes qui tiennent l'une à l'autre, et comme l'intrusion de l'étranger en nous? C'est de ces énergies qu'il faut étudier les tendances propres, les appétits, les prétentions. Sans cesse la conscience est avertie de ces exigences soudaines ou de ces entraînements révolutionnaires qui menacent l'œuvre de notre unité intérieure. Dans *le corps de l'action* il ne suffit donc pas de regarder à l'intention qui en est l'âme, ni à l'opération qui la produit; mais, considérant l'organisme comme une fédération souvent anarchique et belligérante de vies élémentaires et de tendances capables de former des systèmes ou des factions, il faut étudier *l'action du corps*.

Il y a donc une psychologie du corps à étudier; et cette loi des membres qui se révèle par sa lutte même avec la loi de l'esprit cherche à se confondre avec elle et à la remplacer. Ainsi, montrer que l'action volontaire, quelle qu'en soit l'orientation, rencontre en elle et suscite contre elle des puissances hostiles; établir que ces tendances peuvent entamer, supplanter et contrefaire la volonté; faire voir enfin que de toutes façons l'acte voulu revêt un même caractère rationnel, c'est le dessein du chapitre suivant. Par là toute la variété possible des actions délibérées et des passions humaines rentrera dans un même type soumis à un même déterminisme. Dans tous les cas, l'opération opérante aboutit forcément à un groupement nouveau des forces, et l'opération opérée est une synthèse qui enveloppe plus qu'on ne croyait y mettre. En se déployant, la volonté transporte donc son centre d'équilibre de plus en plus loin des perspectives premières.

CHAPITRE II

L'ACTION DU CORPS, ET LA PSYCHOLOGIE DE L'ORGANISME

Quand la vie organique, en se concentrant au foyer de la conscience réfléchie, y a eu représenté les besoins et les désirs de notre nature universelle, et quand, la décision une fois prise à la clarté libératrice de la raison, le *fiat* a été prononcé, il aurait pu sembler que tout était dit et que le pouvoir supérieur de la réflexion avait tout spontanément sur l'exécution matérielle de l'acte un empire immédiat. Mais il a fallu reconnaître que la causalité idéale ne devient pas d'emblée causalité effective. Et après qu'on a vu comment la résolution reste affranchie et devient maîtresse de tout le déterminisme antécédent, il s'est rencontré de nouveaux obstacles, moins remarqués quoique plus réels que tous autres : les adversaires de la liberté, en niant à tort la vérité du principe, n'ont pas toujours vu ce qu'ils auraient eu raison de voir, la difficulté pratique des applications.

Déjà, en étudiant l'effort nécessaire à l'exécution de tout acte résolu, l'on a reconnu la présence en nous de forces hostiles à l'action quelle qu'elle soit dont la volonté prend l'initiative; mais de forces qui ne sont pas une pure inertie, ni une brutale et aveugle pesanteur; de forces multiples qui s'expriment en nous par une tendance instinctive vers des fins entrevues, par des appétits, par des sollicitations qui retentissent dans notre pensée; de forces en un mot qui nous révèlent, au-dessous de la réflexion, une vie subjective et l'intervention constante d'obscures consciences. Il y a

donc une psychologie du corps à connaître, une action complexe de l'organisme à démêler.

Ce n'est plus d'analyser « les éléments de l'esprit » qu'il s'agit ici. Sans doute, c'est une des vérités les plus nouvelles, semble-t-il à quelques-uns, mais aussi des plus anciennement établies parmi celles que la psychologie contemporaine a rajeunies, croyant les découvrir. Si notre organisme est formé d'organismes élémentaires, véritables infusoires qui vivent et meurent et se renouvellent chacun à sa manière; si le corps est un système instable d'innombrables vivants d'espèces différentes, c'est l'image de la composition même de la vie subjective. Et comme une physiologie clairvoyante étudie le polyzoïsme de l'individu, il fallait aussi, dans la conscience, discerner le « polypsychisme » qui en forme l'unité multiple. C'est vu déjà.

Ce dont il s'agit maintenant, c'est moins de montrer cette collaboration anonyme des consciences subalternes fondues ensemble dans la vie centrale, que de regarder ce qui se passe au sein de cette multitude confuse alors qu'on y jette une action, comme une pierre dans une eau populeuse. Peu importe à présent par où l'acte a été conçu, déterminé et résolu. L'intéressant c'est de voir comment, en pénétrant dans le système de nos habitudes, il rompt l'équilibre, il provoque une coalition nouvelle des pensées et des désirs, il fait jaillir de l'organisme psychologique une réponse à son appel, il révèle les secrets mouvements qui, sans ce coup pénétrant de la décision, seraient demeurés cachés au cœur. Comme si elle semait la zizanie, l'action semble donc susciter contre elle-même un déterminisme nouveau devant lequel elle est menacée de succomber. Par son propre élan, la volonté découvre son imperfection; elle s'impose une lutte intime qui est l'épreuve de sa sincérité et la condition de son développement.

I

Qu'on réfléchisse en effet à cette étrange vérité d'expérience commune : si je veux remuer la main, le bras, la tête, les autres parties plus pesantes qu'à peine pourrais-je porter si elles étaient séparées, les mouvements commandés se font *comme* d'eux-mêmes sans que je connaisse aucun des ressorts de cette admirable machine; ils se font, parce que justement, il se trouve dans les membres des énergies complices et des consciences coopé-

rantes. Mais cette docilité que j'obtiens des organes soumis à la volonté, je ne l'obtiens pas de la volonté même; je remue le doigt; et je ne réussis pas à changer un désir; je conduis mes membres comme un animal vivant et actif dont je domine les forces disciplinées; et dès qu'il faut vaincre un sentiment, fuir une occasion, m'imposer un sacrifice, je demeure oublieux, négligent, désarmé. Je veux agir, et j'agis tant bien que mal; je veux vouloir, mais à l'instant de *m'exécuter* et de passer à l'effet, je ne veux pas. L'esprit commande au corps, et il est obéi; l'esprit se commande, et il résiste. Il commande de vouloir ce qu'il ne commanderait pas s'il ne voulait, et pourtant ce qu'il commande ne se fait pas. Nous gouvernons plus aisément le matériel que le moral de nos actes.

I. — C'est que le vouloir n'est point intégral et qu'il demeure divisé en lui-même. C'est qu'en face de toute attitude définie et décidée surgit, par esprit de contradiction, le parti des mécontents. C'est qu'il y a une loi des membres dont tout le rôle est de résister, plus que les membres mêmes, à la loi de l'esprit. C'est que tout effort initial est comme une déclaration de guerre à la mollesse et à la dissipation des forces vivantes qui ont, elles aussi, l'instinct de la conservation et de l'indépendance. C'est qu'en un mot, de même que la véritable initiative de la volonté dépasse l'automatisme inconscient et les conditions physiologiques de l'acte, de même la résistance organique, loin de se restreindre à l'inertie brute, tient surtout à l'éveil en nous d'états de conscience étrangers ou hostiles à la conscience, de volontés nouvelles qui se dressent contre la volonté. Une vie déjà psychologique est diffuse dans le corps; et quand l'effort volontaire groupe en un faisceau partiel les forces offensives, c'est alors que se révèlent les puissances endormies et les secrets désirs.

Car en face de la résolution déclarée, qui absorbe en elle sous leur forme idéale toutes les représentations projetées du corps dans la conscience, subsiste la réalité de ces tendances abstraitement éliminées, mais encore vivantes et vraiment agissantes. Elles ne s'amortissent pas d'elles-mêmes. Le concert des fins voulues provoque donc une coalition des puissances hostiles qui ne se bornent plus à faire leur petit effet dans la conscience commune, ni à demeurer à l'état de virtualité. Elles se groupent, et de la défensive elles tendent à l'offensive.

Aussi l'activité volontaire, en rompant sans cesse l'équilibre intérieur de la vie, découvre-t-elle ce qui s'agite confusément sous la surface des sentiments apparents. Sans doute l'automatisme, déjà guidé par une obscure raison, suffit à provoquer en nous ces contrastes d'images et de désirs qui rendent possible l'exercice de la réflexion; mais c'est l'initiative de la pensée et l'effort de l'action déterminée qui contraignent les tendances ignorées à se manifester, par la protestation vivace de celles mêmes qu'on voudrait méconnaître ou détruire. Voilà pourquoi les maîtres de la vie intérieure nous conseillent de provoquer, comme en un combat singulier, les passions qu'il faut apprendre à connaître et à défaire. C'est ainsi que l'action, comme un glaive tranchant, ouvre au regard un passage jusque dans les profondeurs ténébreuses où se préparent les grands courants de la vie intérieure. A travers l'étroit guichet de la conscience, elle nous révèle, sur les dessous de ce monde compliqué que nous sommes, d'infinies perspectives; elle renouvelle constamment, avec les contrastes et les luttes intimes, la source de la pensée et de la liberté.

Aussi est-il souvent malaisé de discerner ce que nous voulons vraiment; et parfois même l'ardeur de la volonté fait-elle naître, comme par un phénomène d'interférence, l'impuissance et l'indécision. Qui n'a connu, dans les circonstances les plus critiques, cette douleur de l'incertitude inactive qui rend désirables comme un cher soulagement toutes les souffrances possibles de l'action confiante! On dirait qu'il suffise de vouloir pour qu'aussitôt on ne veuille plus, et qu'à la faveur d'une décision ostensible se développent dans l'ombre un pouvoir occulte et d'hypocrites influences habiles à nous mener presque à notre insu. N'a-t-on pas remarqué combien souvent nos discours et notre conduite s'inspirent tacitement aux desseins dont nous nous rendons le moins compte, comme si, par un perfide dédoublement et une espèce de diversion, la volonté se dupait elle-même afin de laisser, à côté, plus de licence aux désirs inavoués? étranges orgues à toucher que cette vie intérieure où les notes les plus justes semblent éveiller parfois les harmoniques les plus fausses! Il est des cas où nous ne pouvons faire un pas sans que se lèvent devant nous et que nous assaillent mille ennemis embusqués. Et nos sentiments les plus profonds sont aussi ceux qui nous divisent et nous surprennent le plus comme des inconnus : certaines joies intimes nous

déchirent, et, dans un bonheur mystérieux, se confondent avec l'excès même de la douleur. Ce que nous avons le plus désiré nous effraye dès qu'il faut le saisir. Nous avons peur de quitter nos misères, comme dans la douceur du printemps se glisse une tristesse avec les premiers rayons jouant sur la flamme du foyer qui s'éteint. Et il suffit parfois que nous redoutions un acte pour qu'un vertige soudain nous y entraîne, ainsi que ces enfants terribles à qui la gravité des lieux et des personnes suggère les plus folles irrévérences.

Cercle bizarre : la volonté ne saurait rencontrer sa plénitude que dans l'action; et l'action, parfois même la seule pensée de l'action morcelle, déconcerte et refoule la volonté. La liberté semblait triomphante, elle l'était; mais à peine paraît-elle qu'elle ne l'est déjà plus; et comme si la résolution avait épuisé les forces disponibles, les difficultés renaissent imprévues et accrues devant l'entreprise inaugurée, au point de faire douter la volonté d'elle-même. Pour conserver intacts leurs desseins les plus chers, pour ne les point commettre à une lutte qui les appauvrit et les déforme, voit-on ces délicats qui évitent de les exprimer, comme si l'action devait tuer ces rêves même vainqueurs, et comme si en les réalisant ils allaient en gâter la grâce infinie! Par crainte de ne pas faire ce qu'ils aiment et ce qu'ils veulent, ils font ce qu'ils ne veulent et n'aiment pas. — Mais voit-on surtout cette grande multitude d'hommes qui se couvrent des fleurs de l'intention et qui ne portent jamais le fruit des actes, sans qu'eux-mêmes remarquent ce perpétuel avortement! il vaut pourtant la peine d'y regarder; car après qu'on attendait de l'action une plus-value, il semble qu'on n'y trouve que déficit et déchet.

II. — Tout acte est un système de puissances concourantes; mais dans ces alliés, il y en a de tièdes, il y en a d'inertes, il y en a de perfides : ce sont des forces qui se gênent et se neutralisent. L'homme est comme un tableau, toujours l'épée haute sur l'ennemi, et ne déchargeant jamais le coup. Quand fait-il ce qu'il veut, allant jusqu'au bout de ses résolutions les plus fermes et les plus persévérantes, sans déviations ni retards? Tous, nous pourrions nous appliquer cette parole d'enfant : « Je voudrais toujours te rendre contente; mais dis-moi, mère, pourquoi ne puis-je pas toujours être bonne? » Et comment expliquer que l'on redoute tant de faire, quand on ne le fait pas, ce qu'on aime tant à faire

quand on le fait? Sait-on même jusqu'à quel point l'on se fait illusion à soi-même sur l'inconséquence ordinaire des projets et des effets? C'est une étrange ignorance que l'aveuglement où chacun demeure sur son compte; et le principe de la philosophie c'est de l'avoir remarqué. Malgré l'expérience quotidienne de nos échecs, nous ne pouvons jamais croire à notre impuissance, ni la prévoir, ni la guérir. Même quand nous l'avons reconnue, nous ne réussissons guère à nous la mettre ordinairement sous les yeux, non plus qu'à compter avec elle dans nos desseins les plus circonspects; nous ne savons pas jusqu'où va cette infirmité, et nous ignorons l'oubli habituel où nous vivons du peu que nous faisons, du peu que nous pouvons.

D'où vient qu'on s'accoutume, sans y prendre garde, à cette banqueroute perpétuelle de la vie? et quel est le secret de ces faux jugements qu'on porte sur soi et sur les autres? C'est que nous ne faisons guère attention qu'à nos projets et aux conséquences qui s'en déduisent, comme si nos idées et nos desseins étaient déjà les faits eux-mêmes. Quant aux résultats, nous ne les regardons qu'à travers les besoins logiques de notre nature intellectuelle ou les illusions de la vanité. La réflexion, quoi que le mot semble signifier, se projette bien plus vers l'avenir, ou du moins se reporte dans le passé vers les fictions et les désirs plutôt qu'elle ne revient sur la vérité des actes. On croit souvent avoir fait ce qu'on n'a pas même ébauché; et la sévérité de nos jugements sur les autres tient, d'ordinaire à ce que nous prenons notre idéal pour notre pratique et leur pratique pour leur idéal. Que de gens soumettent à leur rêve toute la réalité et n'usent de leur raison que pour déraisonner plus logiquement et pour ne point s'apercevoir d'eux-mêmes!

Sinon, comment comprendre qu'on fasse tout juste ce qu'on vient de critiquer sincèrement en son voisin? Contre l'opinion commune, nous sommes bien plus ignorants de nos actions notoires et pour ainsi dire palpables que de nos pensées invisibles ou de nos chimères les plus fugitives; nous ne savons, nous ne voulons pas rapporter les premières aux secondes pour en découvrir les disproportions. Plus les résolutions sont nombreuses, larges, hautes, au-dessus de l'humble détail des moyens praticables et des réformes précises, plus elles sont dangereuses; car on estime s'améliorer d'autant, et l'on ne fait que se regarder en une fiction de plus en plus illusoire. Aussi, quand on discute des

principes de la conduite humaine, faudrait-il demander presque toujours : « Est-ce en théorie, abstraitement, que vous l'entendez ainsi; ou bien parlez-vous de la pratique ordinaire et des actions communes? » Sottes gens que ces auteurs de morale qui n'ont pas le souci ni le sens de ces inconséquences constantes, et qui vont droit devant eux en raisonnant sur les choses qui devraient se passer comme elles ne se passent pas en effet. « Tu le dois, donc tu le peux » : c'est faux. Ce ne serait vrai peut-être que si l'on faisait ce qu'on croit faire.

Il y a donc dans nos actions un déchet habituel. Nous ne faisons pour ainsi dire jamais tout ce que nous voulons comme nous le voulons; des résistances imprévues, des frottements, des heurts usent, entament et dévient la volonté. On se connaît bien en général, mais à chaque instant on s'ignore; et c'est ce moment qui décide des actes. Nos désirs souvent nous cachent nos vrais désirs. Il y a deux cœurs dans le cœur humain; et l'un ne sait pas les pensées de l'autre. Mais par le seul fait qu'une décision est prise et qu'un effort est tenté, la situation intérieure a changé; l'hôte voilé en nous se découvre; et pour continuer à vouloir comme on voulait, il faut en quelque sorte vouloir davantage et autrement. Après la résolution, les motifs délaissés et les tendances méconnues ne sont plus les mêmes qu'auparavant : et au moment où l'on croyait détruire leur empire, il semble qu'on l'ait restauré. Comment cela?

II

Non seulement nous ne faisons pas tout ce que nous voulons; mais souvent même nous faisons ce que nous ne voulons pas. Outre l'activité parasitaire qui subsiste en dehors ou à côté ou au dedans de l'action même, il y a une activité directement contraire qui se substitue souvent à la volonté même et l'amène à transmigrer en elle. Avant toute intervention de la réflexion, il subsiste déjà dans les éléments de la vie subjective d'étranges concupiscences dont les exigences savent bien se faire jour; mais la réflexion même, en intervenant, confère aux impulsions refoulées un redoublement de violence. C'est le progrès de cette subtile substitution, c'est ce change imperceptible des volontés qu'il faut remarquer.

Tantôt, pendant qu'on pose les plus belles règles générales, l'on ne s'aperçoit jamais qu'elles s'appliquent au cas particulier qu'il faut résoudre à l'instant même. Tantôt, durant qu'on se sent capable des plus généreux sacrifices ou d'une héroïque fermeté, l'on s'achoppe à des vétilles; car il est plus aisé parfois de triompher dans les grandes choses que de se vaincre dans les plus petites, plus aisé de supporter la ruine que de perdre patiemment un écu. Tantôt, à mesure que les désirs s'épurent et que les aspirations paraissent sublimées, la bête profite de ce que l'ange fait l'ange et s'accommode, dans les consciences subtiles, d'une comptabilité en partie double où semble rompue la solidarité du passif et de l'actif. Tantôt, avant même qu'on ne l'ait remarqué et sans qu'on sache de quelle façon, on a fait déjà ce que l'on se promettait de ne pas faire; et comme si les eaux accumulées par la résistance avaient plus de force, une fois la digue brisée c'est l'inondation.

Les surprises des puissances subalternes, les révoltes heureuses, les entraînements révolutionnaires menacent donc notre intime vouloir; et nous demeurons parfois emprisonnés en nous, spectateurs murés de notre déchéance, ou même complices du mouvement séditieux auquel la volonté se rallie comme le chef qui suit ses soldats. Il faut avoir vu et entendu le tumulte d'une émeute, les désordres et les clameurs de la foule, pour discerner en soi les mouvements parfois furieux de tout ce peuple qui livre assaut à la volonté déclarée! Se laisse-t-elle arracher une concession? hésite-t-elle, « lâche-t-elle un peu la corde »? c'en est fait. Qui ne lutte pas est déjà vaincu; qui n'agit pas est agi et défait. A peine cessons-nous de discipliner ces rebelles, qu'il y a en nous effervescence, complots, explosion de désirs et désordre d'appétits. Qui donc est assez fort pour arrêter ou reprendre l'animal échappé?

Volontiers on s'imagine que la réflexion dévoile et tue la passion en l'éclairant sur l'absurdité où elle tombe, et l'on se persuade que c'est assez d'une théorie morale pour gouverner l'homme, comme s'il s'agissait simplement de manier des poupées de carton ou d'assagir des images d'Épinal. Mais quand la barrière est franchie, la volonté qui peut-être feignait de n'avoir point consenti d'abord, n'est-elle pas tentée d'accepter ce qui s'est accompli pour ainsi dire malgré elle, de considérer ce qui est fait comme fait, de prendre comme nouveau point de départ ce qu'elle n'a pas su empêcher, de profiter de la situation acquise au lieu de remonter

courageusement au delà du point où elle a dévié, fallût-il pour cela déconcerter tout l'équilibre rétabli sur un autre fondement? N'éprouve-t-on pas au contraire qu'une inconséquence pratique en entraîne presque inévitablement de nouvelles, parce qu'un mensonge n'est en apparence sauvé que par un mensonge? Est-ce que la conscience d'une absurde colère, en nous irritant davantage, ne nous excite pas jusqu'à l'exaspération, comme l'enfant capricieux qui se lance dans sa sottise, précisément parce qu'il en sent la folie?

Aussi que d'hommes, ne connaissant de leur nature que les parties claires et superficielles à travers les illusions d'un cœur égoïste et vaniteux, voient-ils une cruelle énigme là où il n'y a que la tyrannie croissante des sens déchaînés! Il est plus aisé de rester chaste que de le redevenir. Et c'est là fausseté, c'est le danger des peintures romanesques, que la simplicité abstraite et l'indépendance relative des résolutions ou des passions les plus compliquées qui s'y déploient sans entraîner avec elles tout le cortège de leurs compensations et de leurs obstacles naturels. On y fait pousser d'admirables sentiments sans germes et sans culture. L'héroïsme sort comme d'une trappe. L'amour pur, naïf et neuf est préparé par la luxure; l'adultère devient purifiant. On a le bénéfice du vice et le charme de la vertu. — Sans doute il y a dans « le vieil homme » des passions contraires qui finissent par s'entendre et par voyager de compagnie. Mais si Don Quichotte et Sancho sont la vivante critique de cette chimérique littérature qui ne comporte pas l'épreuve de la vie, quel nouveau héros engendrerait la pratique consciencieuse des romans contemporains!

Ainsi la volonté non seulement n'atteint pas toutes les forces qu'elle désirerait faire servir à ses fins, en sorte que son action est toujours plus ou moins contrariée ou entamée; mais encore elle suscite, à côté d'elle et contre elle, des puissances qui tendent et réussissent même à la supplanter, à se substituer à elle, et à la tenir en tutelle. Nous finissons souvent par agir volontairement contre notre volonté; c'est l'origine de ce mouvement passionné qu'il est important de bien reconnaître.

III

S'il y a dans l'effort laborieux une peine et une souffrance, c'est, on l'a montré, parce qu'il y a dans l'organisme même une vie déjà psychologique et un monde de tendances indisciplinées. S'il y a dans l'action volontaire un déchet et une disproportion habituelle, c'est, on l'a vu encore, parce que ces activités subalternes subsistent et résistent en face même de la décision la plus ferme. Mais si ces puissances rebelles sont capables d'entraîner et de suborner la volonté, c'est qu'il y a en elles (il faut le mettre en lumière) une énergie analogue à celle de la volonté même et un caractère pour ainsi dire rationnel.

Quoi qu'on ait décidé ou fait, on est toujours porté à le justifier et à l'estimer raisonnable, même quand c'est contraire à une volonté antérieure ou à une appréciation impartiale. Mais, cette impartialité, on la réserve pour d'autres cas analogues. Il se commet, dans la pratique, un perpétuel sophisme : « les règles générales ne s'appliquent jamais à mon cas particulier; mais mon cas, tout exceptionnel qu'il est, me semble avoir pour lui la raison universelle. » Comment donc est-il possible qu'en agissant au rebours de ce qu'on voulait l'acte soit réellement voulu et trouve en lui sa propre raison?

C'est qu'en nous la vie animale est déjà pénétrée d'une sorte de virtualité rationnelle; c'est qu'une fois arrivées à la conscience réfléchie les tendances spontanées y trouvent, avec une nouvelle lumière, plus de force et d'exigences; c'est qu'en face de la volonté qui les a mises en balance et qui, les pesant à son poids, leur a communiqué une énergie redoublée, elles gardent désormais, même une fois évincées, la marque de la raison qui s'y est arrêtée pour les examiner, comme si elles pouvaient au besoin la satisfaire et lui suffire. Aussi, dès que par l'entraînement du mouvement passionné l'on a fait ce qu'on ne voulait pas, comme c'est ce qu'on eût pu vouloir, l'acte qu'on avait cru déraisonnable semble contenir soudain une raison imprévue, une raison d'où, feint-on, lui était venue une partie de sa force triomphante, une raison capable de lui rallier le consentement de la volonté défaillante.

Qu'il y ait au-dessous de la vie réfléchie et jusqu'aux derniers confins de l'automatisme psychologique une sorte de raison qui

préside aux fonctions les plus obscures et qui prépare d'abord l'activité volontaire avant de lui faire échec, c'est ce qui peut sembler étrange; c'est pourtant ce qui est hors de doute. N'est-ce pas d'ailleurs le propre d'une synthèse réelle, que les éléments dont elle est formée participent à ses caractères originaux et y perdent en apparence les leurs propres? Ainsi la forme supérieure de la conscience et de la volonté se réflète jusqu'en ses conditions les plus élémentaires.

C'est donc à tort qu'on parlerait de la vie animale de l'homme comme si elle pouvait être purement animale. Là même où la réflexion n'intervient pas, où la libre décision de l'esprit ne pénètre pas, il y a encore en nous une dialectique immanente qui préside à nos opérations sensibles, qui inspire nos perceptions et nos conclusions immédiates. Les sensations mêmes ont un caractère rationnel et une contexture logique : elles résultent d'inférences acquises ou d'intégrations primitives où se manifeste la force synthétique et même, pour ainsi dire, l'aptitude syllogistique de notre activité mentale. Il y a comme un raisonnement implicite et une arithmétique inconsciente qui gouverne toutes nos démarches. Le portefaix qui marche plus vite sous une charge plus pesante, la danseuse ou le musicien ne savent pas qu'ils sont géomètres et mathématiciens. C'est ainsi encore que les erreurs des sens révèlent l'initiative logique d'un mécanisme rationnel qui s'exerce à l'insu même de la raison et de la conscience : qu'on analyse par exemple les causes qui agrandissent les astres à l'horizon, ou qui font naître de fausses projections visuelles et des images parasitaires chez les strabiques opérés. Il y a donc, en nos moindres perceptions et dans nos actes les plus insignifiants, une rigueur et un enchaînement qui confondent la réflexion la plus savante, parce que dans la pratique spontanée aucune des données solidaires du problème n'est jamais omise; toutes font leur effet compensateur. Aussi qu'on prenne garde aux principes volontairement semés dans ce sol fécond : il y a une croissance naturelle et une fructification des conséquences que les sophismes ultérieurs et les palliatifs intéressés n'arrêtent plus.

Où cette dispersion d'une raison immanente jusqu'aux fonctions organiques elles-mêmes, et où l'initiative des centres secondaires apparaît avec l'évidence la plus extérieure et la plus impérieuse, c'est dans les états pathologiques, notamment dans les phénomènes d'hypnotisme et de suggestion. Il s'y produit une

dissociation des éléments de l'esprit, une analyse expérimentale de l'automatisme spirituel, qui manifeste à la fois l'indépendance relative et la raison virtuelle de chaque fragment de notre organisme mental. Il semble qu'alors, grâce à une fiction subjective ou à une simulation inconsciente, chaque portion du système puisse jouer le rôle principal et total, comme dans une pièce où les comparses feraient à leur gré le premier personnage.

Ces puissances subalternes, capables de recueillir l'éducation de la raison, sont aussi capables de la supplanter et de la singer, comme ces enfants qui vous font la leçon que vous venez de leur faire à eux-mêmes. Si l'hypnotisé peut devenir maître de sa vie physiologique autant qu'à l'état de veille nous disposons de notre vie de relation, c'est qu'en lui toute l'activité se retire en un organe et s'emploie à une fonction, comme si la volonté y avait transmigré et s'y était concentrée : pouvoir surprenant qui toutefois n'est pas d'autre sorte que l'activité normale des fonctions physiologiques; car c'est par lui que, selon une ancienne formule dont on doit donner une interprétation scientifique, « l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps organisé », y marque son empreinte dans tous les détails, y trouve écho, y est comprise et obéie.

Ainsi, dans l'hypnotisme comme aussi, quoiqu'à un moindre degré, dans la passion, la hiérarchie ordinaire des forces vitales et des consciences élémentaires est déconcertée, mais pour se rétablir artificiellement sous l'empire usurpé d'une puissance habituellement subordonnée. La réflexion semble vidée de tout contenu propre, par une sorte d'abdication tacite; et grâce à cette suspension partielle des multiples activités dont l'opposition et l'union forment la raison, cette spontanéité d'un état simple absorbe et emploie toutes les énergies disponibles. Non pas que la conscience totale soit absolument abolie pour un temps quelque court qu'on le suppose; car l'hypnotisé sait ordinairement qu'il ne sait pas. Et dans la plupart des cas de dédoublement, ce qui prouve la persistance inaperçue de la raison abstraite et de la conscience générale, c'est que le sujet conserve du *moi* une notion suffisante pour connaître qu'il n'est plus *soi*. Il a la science masquée de son ignorance étalée; et s'il est docile aux suggestions successives, c'est que, dans le champ vague de sa conscience amortie, il peut suivre la lumière indicatrice que l'expérimentateur y promène. Parfois même, on réussit à déplacer à volonté

les cloisons étanches qui semblent faire d'une vie deux fragments étrangers : preuve que malgré cette scission intérieure il subsiste une commissure secrète, et comme un invisible réseau qui enveloppe de ses mailles transparentes les formes les plus disparates de l'activité, parce qu'en toutes il y a une suffisance virtuelle, un caractère d'universalité et une raison immanente.

Ce qui se passe au-dessous de la réflexion se passe aussi dans le domaine le plus éclairé de la vie intérieure : à la raison et à la volonté se substituent d'autres puissances, avec tous les caractères, toutes les exigences, toute l'efficacité de la raison et de la volonté. Et cette action qui sort de nous, contre notre vouloir, comme si elle était volontaire, cette action déraisonnable dont on se fait une raison nouvelle, c'est à proprement parler la *passion*.

A quelle marque en effet reconnaît-on l'acte de la raison et la décision volontaire? c'est à celle-ci : les divers motifs spontanément offerts à la conscience sont conçus comme les parties d'un même système total, et la résolution libre apparaît comme une synthèse qui enveloppe ces tendances partielles et emploie les forces de toutes les autres à en réaliser une privilégiée; c'est donc sur le tout que porte le jugement, et c'est le tout qu'embrasse l'action. Or, lorsque la coalition des puissances auxquelles la volonté, en se déterminant, a déclaré la guerre ou qui profitent de son inaction pour se déployer a le dessus, la contrefaçon de l'acte volontaire devient complète. On le voit assez à ce que montrent les hommes passionnés.

L'objet de leur passion, c'est leur tout. N'agir qu'en vue du tout et pour le tout, en jouir, c'est être raisonnable, libre, heureux. Et ils s'estiment raisonnables, libres, heureux; dans leur soumission totale et leur renonciation complète, ils pensent trouver affranchissement et joie parfaite. Ce n'est pas seulement *leur* tout, ils veulent que ce soit *le* tout : à leur sens, il n'y a donc plus de devoirs qu'envers cet un et tout, ni de liberté que dans son esclavage, ni d'amour et de vénération et d'adoration que dans son culte. Hors de là, tout ne leur est rien; c'est le centre, ils y rapportent tout, le prix des choses et le sens des mots; c'est le dieu, ils y sacrifient tout, l'univers et leur vie même. Mais aussi ils veulent être tout pour lui, tout savoir de lui et se rapporter tout ce qu'il est. Ils ont brisé leurs liens avec le reste; et le reste est comme anéanti pour eux. Plus rien de vivant, d'humain, de sacré, ne subsiste, semble-t-il, qui puisse

réclamer d'eux dévouement et respect; rien, hors de leur passion, pour la juger et la condamner. Seul à seul avec ce qu'il aime, uni à cet un et tout, le passionné se sent pour ainsi dire absolu, indépendant, suffisant, infini. S'il a encore la conscience que hors de lui, qu'en lui-même il méconnaît ce qu'il feint d'anéantir; si le spectacle d'autres passions semblables à la sienne le surprend et le blesse parce qu'il n'admet pas qu'il y ait d'autres mondes à côté du sien; si le souvenir de la raison l'irrite et l'ulcère, parce qu'il ne veut pas qu'il n'y ait qu'*un* univers (et il aimerait mieux encore accepter la pensée d'un partage que de croire à l'unique raison qui le condamne et l'exclut); s'il éprouve comme un remords, alors il s'absout en mettant hors des règles communes ce qu'il sent déréglé. Persuadé que depuis qu'il aime, il est tout autre qu'auparavant, il se persuade aussi qu'il n'est plus comme les autres; il s'estime d'une nature différente et supérieure; il se glorifie, il se justifie par la monstruosité même de la passion. Et comme chacun présume avoir autant et plus d'esprit que quiconque, chacun croit qu'il est le premier à aimer comme il aime: isolé sur des hauteurs inconnues, dominant la foule humaine et la méprisant, il n'a plus d'affection, de devoir, d'honneur, de force, de vie que pour l'unique aimé, mais il pense avoir tout cela à un degré suprême. Il blesserait, dépouillerait, anéantirait son idole pour avoir à la guérir, à l'enrichir, à la créer. Il devient cruel pour manifester sa toute puissance et sa toute bonté.

Ainsi les besoins et les appétits humains, tout analogues qu'ils sont à ceux de la brute, en diffèrent profondément. La bête n'a point de passion; ce qu'il y a de bestial en l'homme réclame au contraire tout ce qu'exige la raison et la volonté, une infinie satisfaction. La sensualité humaine n'est insatiable et déraisonnable que parce qu'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure aux sens; et cette raison immanente à la passion même prend un tel empire qu'elle peut suppléer la raison raisonnable, qu'elle en confisque les aspirations infinies et qu'elle usurpe les inépuisables ressources de la pensée. L'action voulue sous l'empire de la passion ne s'achève que si elle a captivé la liberté pour l'entraîner comme prisonnière, comme complice, comme instigatrice.

Nous sommes donc contraints par la plus ordinaire et la plus universelle des expériences à avouer que nous ne faisons pas tout ce que nous avons voulu et que nous n'avons pas voulu tout ce que nous faisons même volontairement. Qui ne l'a pas remarqué

n'a pas regardé une fois en soi. Et y a-t-il pourtant vérité plus oubliée? se peut-il qu'elle soit ignorée du commun des hommes qui ne prennent point garde à l'inconséquence constante de leurs plus fermes propos et de leur pratique quotidienne; ignorée des philosophes et des moralistes qui n'ont point pénétré au cœur de la vie humaine, dans les mystères de la volonté charnelle, en ce donjon fermé d'où la raison reine et captive traite avec les puissances mutines de la nature; ignorée de ceux mêmes qui aussitôt qu'ils ont reconnu cette infirmité l'oublient et y succombent à leur insu, toujours prêts à accuser les obstacles étrangers plutôt que ces rébellions intestines; en sorte que la vieille maxime : « Nous n'avons pas de plus grand ennemi que nous-mêmes », demeure lettre morte ou semble paradoxe de dévot?

Trois degrés marquent l'empire croissant de ces adversaires de la volonté. — Ce sont des étrangers envahissants ou des ennemis déguisés; — ce sont des vaincus rancuneux; — ce sont des vainqueurs qu'on accepte et qu'on flatte. Ainsi donc se résument toutes ces inconséquences de l'action : nous ne faisons presque jamais tout ce que nous voulons; nous faisons souvent ce que nous ne voulons pas; nous finissons par vouloir ce que nous ne voulions pas. D'abord c'est presque à notre insu que surgit l'action contraire au vouloir; puis l'on consent à la connaissance qu'on en a; et ce qu'on faisait sans le voir, ce qu'on a fait sans le vouloir, on finit par le vouloir comme on le fait. Dans la conscience, dans la décision et dans l'exécution même, combien vite nous prenons le change, et à quelle ingénieuse variété de sophismes sommes-nous prompts! Les désordres et les revirements possibles de l'action semblent infinis : mais de ce chef la science qu'on en prétend faire n'est-elle pas encore une fois compromise?

Qu'on se rassure. L'utilité des précédentes analyses, c'est moins de mettre en relief certaines infirmités morales dont on ne connaît jamais assez l'étendue, que d'établir combien dans toute opération réfléchie le même caractère rationnel, la même unité systématique se retrouve. Peu importe à présent le sens ou la qualité de l'action; en montrant que, même involontairement voulue, elle est l'exacte contrefaçon des actes tout opposés, l'on s'est préparé à faire au moins provisoirement abstraction de l'immense diversité des aberrations et des déviations possibles, parce que dans l'abus comme dans l'usage il y a un même élément. Ou pour mieux dire, ce mot d'abus n'a point encore de signification; car il s'agit sim-

plement ici de déterminer la croissance nécessaire des actes quels qu'ils soient. Il faut donc faire rentrer sous la loi commune ceux mêmes qui paraissent le plus s'en écarter, et ramener à un même déterminisme les formes les plus disparates ou les plus anormales de la conduite humaine. Qu'on ne s'inquiète donc pas de savoir quelle est, dans la lutte intime, celle des volontés qui triomphe. Est-ce que la débauche voluptueuse, comme l'amour chaste, n'engendre et n'enfante pas? Quoique moins féconde que lui, elle ne peut toujours tromper le vœu de la nature. Ainsi, défaillant ou victorieux, le vouloir dépose dans le sein de l'action une semence fécondante. Ce germe, parfois négligemment jeté dans une fantaisie de jeunesse, peut insensiblement absorber toute la sève de la volonté en enlaçant les actes futurs dans le progrès de son irrésistible végétation. Que d'hommes, devenus leurs propres prisonniers, ont porté la fatalité d'une première faute, ou se sont épris d'un rôle qu'ils avaient commencé de jouer en riant! D'un acte voulu, on ne peut jamais dire qu'il sera insignifiant.

La volonté déclarée et l'effort naissant de l'intention qui se réalise rencontrent une opposition nouvelle dans les appétits, les rébellions et les concupiscences du corps : ce n'est plus par leur projection idéale dans la conscience, sous forme de motifs et de tentations, qu'ils agissent ainsi; c'est après le jugement porté, dans la mêlée réelle des désirs et des tendances antagonistes. Car ce que la décision a négligé ou écarté n'est pas supprimé pour cela; et les forces de la vie spontanée qui avaient sollicité la réflexion, viennent, à l'instant où il s'agit d'opérer effectivement, reparaître avec un caractère changé : c'étaient des solliciteurs, ce sont des ennemis. Or cette contre-volonté, qui coalise en un système toutes les puissances exclues, réussit souvent, c'est un fait, à supplanter la volonté même; mais elle ne parvient ainsi à gouverner l'action que dans la mesure où elle se fait elle-même raison ou volonté. C'est là ce qui montre clairement que dans l'homme tout est marqué de ce caractère rationnel, puisqu'il se retrouve en lui jusque dans les folies de la passion. C'est là aussi ce qui révèle le plus manifestement combien l'action résume et rassemble en elle d'éléments étrangers à la simplicité relative de la première intention : car elle ne saurait aboutir qu'à la condition de dominer toutes ces résistances qu'elle réveille et accroît elle-même. Il faut toujours que l'équilibre perpétuellement ins-

table de la volonté aille se fixer tout d'un côté, et que, formant un système unique des vainqueurs et des vaincus, cette synergie construise la personne.

Comment l'action devient ainsi une vivante conciliation des contraires, comment elle est le ciment de la synthèse organique et de l'individualité consciente, comment elle façonne le caractère, c'est donc ce qu'il reste à mieux discerner.

L'action est le ciment de la vie organique et le lien de la conscience individuelle : dans l'acte, il y a plus que l'acte même; il y a l'unité de l'agent, la conciliation systématique de ses forces, la cohésion de ses tendances. — Je remarque d'abord comment s'établit, dans le corps même, la synergie organique; mais l'éducation des membres ne se sépare pas de celle de la pensée et des inclinations elles-mêmes; car c'est l'action qui forme de la vie corporelle et spirituelle un seul tout naturel. — J'étudie ensuite le rôle synthétique de l'action dans le conflit des sentiments et dans l'incohérence des dispositions intérieures; je fais voir qu'elle opère une conciliation des contraires, et qu'elle coordonne et subordonne toutes les forces dont elle use. — J'établis donc comment, dans l'enceinte de l'individu, l'action constitue un circuit fermé; comment elle nous façonne corps et âme; comment elle obtient l'homogénéité intérieure, en exprimant, en confirmant, en complétant la volonté. Toutefois ce cercle mouvant ne se ferme que pour s'ouvrir encore davantage et pour être le point de départ d'une expansion nouvelle : ainsi le centre de gravité de la volonté et de l'action qui la réalise se transportera au delà de l'individualité même.

CHAPITRE III

LA SYNERGIE INTÉRIEURE ET LA CONSTITUTION DE LA VIE INDIVIDUELLE PAR L'ACTION

Quelle que soit en nous la puissance qui prend l'initiative, du moment où un acte est consenti, du moment où il s'accomplit, une coopération intime associe même les tendances opposées et établit une solidarité effective entre toutes les parties du mécanisme physique et mental.

En dispersant l'effort central de la pensée et de la liberté dans la confusion de l'organisme, il pouvait sembler que l'action diminue en quelque sorte et éparpille l'intention, sans que cette obscure diffusion soit compensée. C'est encore ce qu'admettent tous ceux qui ne considèrent dans leur conduite que la décision initiale, mais qui se désintéressent de l'exécution matérielle et des conséquences de leurs résolutions. Il leur paraît que la volonté se mésallie et se perd dans l'obscurité des mouvements inférieurs; il leur semble même qu'elle s'appauvrit et s'asservit en rencontrant dans l'action consommée un point d'arrêt, une détermination qui exclut l'infinie richesse de sa virtualité primitive. A les en croire, on s'amoindrit, on se mécanise, on se salit à agir.

Comment au contraire l'action unit en un faisceau les forces éparses de la vie pour constituer la synthèse organique et pour servir de médiatrice entre toutes les formes de l'activité corporelle et spirituelle; comment elle enrichit la volonté, en répondant au premier mouvement d'expansion centrifuge, par un mouvement centripète dont le retour compose le rythme vital et

ferme le circuit de la vie individuelle, c'est ce qui va résulter d'une analyse où l'on devra voir aussi combien toutes ces apparentes amplifications du vouloir initial y étaient déjà impliquées, sans préjudice d'une expansion plus large encore qui emportera l'action hors de l'individualité.

I

Il n'y a d'unité, en notre organisme complexe, que par cohésion, et de cohésion que par coopération. Est-ce que tendus et énergiquement employés les membres ne sont pas mieux liés, les chairs plus invulnérables qu'à l'état de repos et de mollesse? L'action est le ciment dont nous sommes façonnés; nous ne subsistons que dans la mesure où nous agissons : c'est une dissolution que l'oisiveté, c'est une décomposition que la mort. Le *fiat* de la volonté n'est pas seulement le coup décisif qui tranche toutes les incertitudes de la pensée, qui donne à une représentation encore flottante et multiple une unité, une solidité, une précision définitives, qui sépare radicalement le présent du passé et le réel du possible; c'est aussi, sous une forme particulière et déterminée, la fonction générale et pour ainsi dire génératrice de la vie organisée. Car dans une action, il y a plus que cette action; il y a la cohésion, la solidarité, l'union réelle de tout ce qu'elle emploie et de tout ce qui y collabore. Voilà par où s'explique l'unité de la synthèse et où se marque l'individualité véritable que les sciences positives n'avaient pu considérer que du dehors comme un postulat, mais dont on pénètre maintenant la constitution intime. Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ εἶναι τὸ ἕν.

C'est qu'en effet l'action réelle ne saurait être partielle, divisée, multiple comme peuvent l'être la pensée ou le rêve. Ce qui se fait se fait. Tout ou rien. Et dans l'opération qui meut les organes, il y a, entre les membres, une liaison inévitable; peu importe que je sois encore hésitant et combattu : si j'agis, j'entraîne d'un côté la machine tout entière; et tout suit, par persuasion ou par violence, mais en tout cas par nécessité. Le système organique est intéressé au moindre acte conscient et voulu, sans duplicité possible dans l'opération même.

Ainsi tout naturellement l'action enveloppe et emporte les tendances les plus opposées; elle en fait un corps unique, elle en fait

le corps. Et puisqu'elle forme un système concertant de tout ce qu'elle favorise ou sacrifie en nous, elle ne saurait être confinée dans un organe, restreinte à une fonction, partiale pour un membre, sans être préjudiciable et injuste pour les autres. Il n'y a donc qu'un moyen de contenir, de régler et d'employer les énergies diffuses en nous et les impulsions même rebelles de la concupiscence, c'est de les capter dans le système d'une activité générale, et de les faire converger, par le travail, à l'intégrité de la vie individuelle. C'est ainsi que l'enfant ne conquiert son organisme et ne rythme sa vie physique que par un exercice harmonieux de ses membres : pour dominer ses sens et pour prévenir les monstruosités d'une culture inégale où parfois l'on rompt à plaisir l'équilibre des fonctions nerveuses, il a besoin d'agir, en accordant à ses jeunes forces l'expansion réglée qui les maintient dans leur hiérarchie naturelle. L'écolier non plus ne forme son intelligence et ne mobilise son activité mentale que par un exercice, et un exercice systématique de ses facultés.

L'important, ce n'est donc point seulement de remarquer l'utilité ou la nécessité de l'action, c'est de voir l'unité qui y préside et qu'elle produit nécessairement. Sans doute elle n'est efficace et normale que si elle est une synthèse, et voilà pourquoi l'éducation physique et intellectuelle doit être générale. « Spécial, bestial », disait un proverbe scolaire. L'homme n'est homme que par ce qu'il a en lui de vie universelle. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, bon gré mal gré, l'action a ce caractère universel, et que, si restreinte qu'on la suppose, elle s'exerce toujours *sub specie universi*.

Par la diffusion et la connexion des réflexes, l'acte retentit dans toute la synergie organique. Aussi n'y a-t-il point de gymnastique partielle pas plus que d'éducation spéciale; c'est-à-dire que toute activité particulière qu'on prétendrait limiter à la partie intéressée devient le centre du groupement total. Là où l'on espérerait développer une partie dans le tout, on tendrait à faire de cette partie le tout lui-même. Si la « spécialité » restait spécialité, ce ne serait que demi-mal; le malheur est que de l'accessoire on fait forcément le principal en s'exposant à prendre un flambeau pour une étoile et un atome pour l'univers.

Même à ne regarder d'abord que l'équilibre des fonctions physiologiques, la vérité du vieil et banal adage « *Mens sana in corpore sano* », est susceptible, malgré les exceptions apparentes,

d'une véritable démonstration. Les biologistes, comme Preyer, considèrent que dans le nouveau-né cohabitent divers principes d'action et comme plusieurs âmes qu'il faut subordonner à « l'âme cérébrale ». Et comment s'établirait la parfaite harmonie des centres nerveux, sinon par un exercice réglé de tous les organes? Agir seulement de la tête, comme les « cérébraux », c'est souvent laisser la bête vivre et croître en bas, et non pas une bête seulement, mais une meute d'appétits malsains et de goûts dégénérés. Moins on est capable d'agir, plus devient effrénée l'intempérance des désirs, parce que l'équilibre entre les rêves et la pratique quotidienne se rompt de plus en plus. « Qu'importe le corps, dira-t-on ; c'est une démence que d'interroger ce jouet; et quelque folie où il me compromette, c'est à lui d'en rougir devant moi! » Sot dédain. L'homogénéité s'établit tôt ou tard, en un sens ou en un autre; et c'est une dangereuse chimère que de prétendre former en soi des cloisons étanches.

Aussi, pas plus qu'on n'a pu séparer, dans l'étude de l'effort et de la résistance organique, l'inertie matérielle de l'opposition psychologique qui en est la véritable explication, pas plus ici, dans l'étude de l'action et du rôle qu'elle joue pour la formation de l'individualité, on ne saurait isoler la synergie des organes de l'harmonie des fonctions psychologiques. Les phénomènes corporels qui accompagnent et exécutent nos résolutions, sont, en un sens, plus que les signes ou que les symboles des états proprement subjectifs auxquels ils correspondent; on peut dire, en l'interprétant bien, qu'ils en sont la réalité même.

Ainsi l'attention ne devient plus intense que si réellement il y a tension plus grande des organes. Tandis que dans la conscience il y a irradiation, en plusieurs sens et en plusieurs couches, d'images, de désirs et de mouvements ébauchés, c'est une action qui, concentrant parfois violemment ces énergies diffuses, les subordonne toutes à un système unique, et obtient la convergence des pensées par le concours des opérations organiques, drainant de la sorte toute l'activité disponible pour ne former du corps et de l'esprit qu'un même tout expressif. Pourquoi donc l'effort de la production intellectuelle est-il parfois si douloureux, plus que l'enfantement qui déchire le sein, au point qu'il peut sembler que penser est contre nature? C'est que, pour vivre et croître, cette pensée doit se communiquer à toutes les parties rebelles dont le concours est nécessaire à l'exprimer; c'est que,

pour en rassembler les éléments comme pour en manifester la vie complète, il faut l'extraire de tous nos membres et la produire à travers tous nos pores.

Ainsi encore un sentiment, une passion ne s'avive qu'en intéressant plus largement et plus profondément l'organisme moral et physique tout ensemble. La mémoire est liée aux fonctions de nutrition; le mécanisme de la pensée est moteur : il agit par des muscles et sur des muscles. Le réel des états de conscience consiste dans les actes dont ils nous avertissent et qu'ils nous permettent d'éclairer et de produire.

C'est donc une absurdité de prétendre isoler l'éducation du corps de celle de la volonté ou de l'esprit. Autant la pensée qui demeure à l'écart de la pratique militante de la vie demeure vide et chimérique, autant le sport qui n'est que sport détruit l'équilibre naturel et l'intégrité du développement humain. De même que la gymnatisque ferait des monstres en n'exerçant qu'un membre, de même la culture la plus scientifique de l'esprit et du corps n'aboutirait qu'à une banqueroute pour l'un et pour l'autre, en s'occupant séparément de l'un et de l'autre. Dans le jeu, c'est le jeu plus encore que l'exercice qui est salutaire et qui relève l'énergie abattue. Dans le travail, l'endurance physique est le signe, le prix, le soutien de la vaillance intérieure d'une volonté habituée à passer outre; la rude vie du paysan est moins utile à l'entretien de la nation par les aliments qu'elle lui procure que par la forte sève du tempérament et du caractère que donne à l'homme le contact de la terre; et s'il faut vénérer ces membres actifs qui s'emploient courageusement aux tâches nécessaires, c'est parce que, dans la force, la beauté et la salubrité du labeur corporel, ils expriment et opèrent du même coup l'assainissement moral, la pacification intérieure, la vigueur de la volonté.

Ce n'est donc pas en ménageant nos forces que nous les entretenons le mieux et que nous en obtenons le plus grand service : il n'en faut pas raisonner comme d'une bête de somme, limitée aux mouvements de son instinct, ou comme d'une terre qui s'épuise en nourrissant la plante qu'elle porte. Sans doute, dans la vie animale, toute dépense use et appauvrit l'organisme; et l'épuisement des sens en surexcite la susceptibité et les malsaines exigences; aussi y a-t-il une amertume à sentir que les mouvements de la vie supérieure restent soumis au rythme des fonctions

organiques. Pourtant, à mesure que l'activité volontaire pénètre et domine les puissances du corps, elle en reçoit davantage; elle y trouve écho dans cette raison immanente qui peut provoquer les exigences infinies de la passion, mais qui peut aussi répondre par une inépuisable générosité à l'appel de l'héroïsme. Fausse tactique que de céder à la mollesse, de s'écouter, de se dorloter : c'est en usant notre énergie, en paraissant la sacrifier et la mortifier, que nous la réparons et l'amplifions. Dans ce domaine de l'action volontaire, plus on répand, plus on possède. *Caro operando deficit; spiritus operando proficit.* Et comme le chirurgien, impassible durant l'opération sanglante parce qu'il agit, n'en pourrait parfois supporter la vue s'il n'était qu'un spectateur passif; comme le soldat qui dans l'ardeur de la lutte ne sent pas qu'il a reçu déjà plusieurs coups mortels; comme le savant ou l'extatique, transporté dans la contemplation à laquelle se suspend sa vie entière, semble un paradoxe physiologique en absorbant toutes les fonctions animales dans l'unité d'une pensée ou d'un sentiment, ainsi n'y a-t-il point de limite assignable à la coopération du corps, à sa force de résistance, à sa puissance morale, parce que l'action l'unit et l'élève à l'intarissable fécondité de la raison et de la liberté. La meilleure hygiène n'est pas de soigner le corps par le corps seul; et dans l'ascétisme même, il se rencontre un principe de rajeunissement, de santé et de vigueur. *Arcum frangit intentio, corpus remissio.*

Ainsi donc, si une résolution n'est complète et subsistante qu'en nous prenant et en nous façonnant tout entiers, à son tour l'action, par un progrès de la volonté initiale dans l'organisme, participe à l'intégrité et à la vigueur de l'intention supérieure dont elle procède. Pour employer ici, sans aucune prétention métaphysique, les bons vieux mots malgré les distinctions artificielles qu'ils ont favorisées, c'est par l'action que l'âme prend corps et que le corps prend âme; elle en est le lien substantiel; elle en forme un tout naturel. En nous la transcendance implique l'immanence. Le peuple a donc raison quand tout naïvement il parle matériellement des affections morales, quand pour lui la personne c'est l'unité indistincte d'une vie corporelle et spirituelle à la fois. « Le cœur, la tête », ce ne sont pas seulement des métaphores propres à désigner la générosité du caractère ou la fermeté de l'esprit, c'est l'expression d'une réalité chaque jour éprouvée; qu'on ne s'étonne pas du culte rendu à un cœur aimant. L'incarnation de la pensée

et du sentiment est une vérité humaine, et la vérité n'est humaine qu'en s'incarnant.

Bref l'action, quelle qu'elle soit, ébranle et emporte toute la machine; du moment où l'opération voulue s'accomplit en nous, il y a synergie et concours de fait. C'est une vivante synthèse. Que d'idées et de sentiments nous pouvons mettre dans un acte tout simple et tout rapide, dans une poignée de mains! Or cette unité des actes a pour corollaire forcé la solidarité de la vie physique et de la vie morale. L'action fait participer l'organisme matériel à l'intention qui l'anime, comme aussi elle répercute dans nos états de conscience les habitudes du corps; ce corps même, elle l'associe étroitement aux démarches de la pensée, au point d'en faire un instrument de plus en plus vibrant et docile aux touches secrètes de la volonté. Mais il faut comprendre à présent comment ce déterminisme en apparence brutal, qui paraît exclure tous les actes possibles à l'exception du seul accompli et qui semble condamner la volonté à une rigoureuse sujétion, est au contraire pour elle un moyen de conciliation et d'affranchissement.

II

Depuis l'instant où la libre décision a été prise, elle s'est trouvée tout aussitôt ressaisie par un engrenage qui l'a peu à peu transformée. L'intention en effet a dû, pour demeurer sincère, se jeter à l'exécution; l'exécution a réclamé l'effort; et, dans l'effort indispensable à l'opération volontaire, est apparue encore une nouvelle nécessité : l'action ne peut se produire qu'en suscitant une lutte intestine et qu'en triomphant, dès l'origine, du système antagoniste qui s'est formé contre son initiative. C'est donc forcément sur le tout organique et mental que porte l'opération au moment où elle s'accomplit; et s'il est vrai que cette unité totale et exclusive de l'acte contribue à la mutuelle dépendance du « corps et de l'âme », n'est-ce pas au détriment de la riche variété de la pensée ou de l'infinie puissance de la liberté? Non. En assujettissant la volonté à l'étroite simplicité d'une issue unique, l'action est pour elle la voie de l'expansion et de l'enrichissement.

C'est un sentiment d'éveil et de plus vive netteté qu'apporte un grand effort à faire, une virile décision à soutenir. Tant qu'on n'agit point, on ne se connaît pas. Vivre et penser comme dans

un rêve, comme en un court instant de lucidité entre deux sommeils, sans avoir assez de ressort pour se lever, pour ouvrir les yeux, pour voir et marcher, n'est-ce pas la seule attitude qu'il ait fallu, dès le principe, résolument condamner, parce qu'elle est contraire au mouvement le plus sincère et le plus foncier de notre nature? Or comment connaître tout ce qui s'agite en notre univers intérieur; comment savoir si l'on a une attention assez nette, une intention assez précise, une ardeur assez vive, une volonté vraie? mais justement on n'a pas besoin de le savoir au préalable. La garantie et le critérium de la sincérité, c'est l'acte, qui tranche les incertitudes et manifeste les plus intimes secrets qu'on ignore ou qu'on se cache à soi-même. Il nous est donc une révélation sur notre état profond. Manifestant le mal où nous sommes enclins, les défaillances mêmes peuvent servir d'avertissement prémonitoire et réconfortant. Toute chute doit être une promotion. Les actions d'ordinaire avancent sur le bien qu'elles semblent révéler en nous sans qu'il y soit encore acclimaté, et retardent sur le fonds mauvais dont elles paraissent être une manifestation exceptionnelle même quand il est habituel : découverte d'autant plus importante qu'elle est en contradiction avec l'idée feinte de notre mérite. Aussi est-ce en observant ses actes, plus que ses pensées, qu'il faut espérer se voir tel qu'on est et se faire tel qu'on veut. Comme on jette le loch dans l'eau obscure pour mesurer la vitesse du vaisseau, ainsi les actions qui émergent des profondeurs de la vie inconsciente nous doivent servir à étudier les courants qui nous entraînent parfois à notre insu.

En nous donnant nettement conscience de ce que nous voulons et de ce que nous sommes, l'acte nous est un signe et un secours, comme les figures géométriques soutiennent par la représentation matérielle la pensée abstraite. Il nous fournit une définition concrète de l'idée qu'il exprime; et comme toute perception distincte est une sorte d'aliment qui accroît notre force, la vue de ce que nous faisons nous est un encouragement, parfois un entraînement et une ivresse, comme pour Scævola son acte d'étrange héroïsme. *Prole audacior actus.* Il y a, peut-on dire, une action de l'action. S'il se rencontre des timides que le seul son de leur voix anéantit, d'autres ne pensent jamais si bien ou ne pensent guère qu'en parlant haut et net. Parfois même c'est un remède utile à ceux qui n'en ont plus d'autres d'agir pour agir, comme des soins, superflus pour le mourant, sont salutaires à ceux qui l'entourent.

Non seulement l'action sert à révéler ce qui, en nous, est le plus fort ou même parfois ce qui est plus fort que nous, mais encore elle constitue souvent, dans l'indifférence et le désarroi des états intérieurs, un centre solide qui devient comme le noyau du caractère. Que de fois nous ne voulons qu'après avoir agi et parce que nous avons agi! L'enfant a une vie alternative de désirs opposés et de mouvements capricieux; il construit et détruit, vite lassé de tout : c'est une anarchie vivante. Pour qu'un système s'organise en lui et que ses forces se groupent en un faisceau, il faut qu'il apprenne à suivre décidément l'une de ses tendances en excluant les autres. L'éducation doit l'aider à cette cristallisation, comme le fil qui plonge dans le bain de sucre candi. Lui céder toujours, ne le gêner et ne le refouler en rien, c'est le défaire sans cesse, c'est lui rendre incompréhensibles ses propres désirs. Il finit par ne plus savoir ce qu'il veut; il désirerait désirer; il s'irrite de n'avoir plus à le faire et de ne le pouvoir plus.

C'est pour obtenir cette unanimité intérieure que l'acte a une efficacité souveraine. Afin de connaître, dans le trouble des sentiments, la ferme résolution où la volonté s'arrête, qu'on se demande si, avec tout le calme de la réflexion, l'on accomplirait une action bien simple, d'où dépendrait ce qu'on a résolu, en s'abandonnant par exemple à qui l'on veut obéir et se confier par un vœu de soumission ou par un blanc-seing.

C'est parce que l'action manifeste, fixe, confirme et produit même la volonté, qu'elle sert de garantie aux promesses et qu'elle est comme la substance des engagements irréparables. Ce qui scelle le contrat, ce qui noue le lien nuptial, ce qui consacre le diacre, c'est une signature, une parole, un pas, toujours un acte qui domine par son unité décisive toutes les divisions intestines, et qui engage à jamais toutes les puissances peut-être encore incertaines ou hésitantes. C'est proprement brûler ses vaisseaux. On peut toujours agir, si peu que ce soit et quelque combattu que l'on se sente. Ce petit principe d'initiative, qui, si on le veut, est invincible, devient comme le levier de notre affranchissement; car appuyé sur la solidité de ce qui est fait, et comme adossé à la muraille franchie, l'on est passé de la défensive à l'offensive. C'est une conquête que l'action.

Aussi réussit-on, en agissant, à vouloir ce que, semble-t-il, on ne pouvait d'abord vouloir, ce qu'on ne voulait vraiment pas faute de courage et de force, ce qu'on voudrait vouloir. Car en

nous déterminant à vouloir, nous ne suivons pas toujours le dernier jugement de l'entendement; mais, en voulant, nous subissons toujours l'influence de toutes nos inclinations et de nos habitudes. A parler juste, nous ne voulons pas vouloir, parce qu'on pourrait dire encore que nous voulons vouloir vouloir, et cela irait à l'infini; nous voulons agir et faire, c'est-à-dire que la volonté ne s'offre à elle-même que sous la figure d'un emploi déterminé. Il faut donc prendre un biais et user d'adresse; et c'est par des actions voulues, que d'ordinaire nous contribuons indirectement à d'autres actions volontaires. Aussi, quoiqu'on ne puisse ni juger ni vouloir toujours ce qu'on veut, est-il toujours loisible d'obtenir qu'on juge ou veuille avec le temps ce qu'on souhaiterait de pouvoir vouloir ou juger aujourd'hui. Dans ce travail de la conversion ou de la perversion insensible, mille industries s'emploient à enfoncer un motif dominant d'action jusqu'au point où nous le retrouvons tout naturellement en nous-mêmes. Comme pour François de Borgia qui voulant se guérir de boire laissait tomber chaque jour une nouvelle goutte de cire dans sa coupe, ruses même puériles, petits moyens, promesses alléchantes, menaces, diversions, fuite, tout est de bonne guerre, selon les circonstances, pour gouverner la bête, l'enfant et l'homme que chacun porte en soi. Il ne faut pas parler à toutes nos puissances le même langage, pas plus que le chef de la famille ne commande de même aux brutes, aux serviteurs, aux fils, à l'épouse. Mais il faut de toutes requérir le même concours, parce que dans l'action il faut pouvoir se fier à toutes.

Vouloir agir, c'est en effet lâcher la bride à ces forces infinitésimales qui nous dirigent plus que nous ne les dirigeons. Comme dans les affaires d'un État, beaucoup de besogne se fait en nous par des agents qui ne sont point avoués. Et c'est une dure vexation de voir que malgré toute notre circonspection nous sommes menés par des dispositions instantanées qu'il est impossible de calculer sûrement d'avance : après les plus longues délibérations, la décision est toujours l'œuvre d'un moment. Puis, ce point critique une fois franchi, l'acte déroule sans fin et sans retour ses conséquences, quelles que soient les fluctuations qui l'ont précédé. Aussi combien importe-t-il, puisque la volonté se propose non de vouloir mais d'agir, que cet *agir* même soit déjà une forme sincère du vouloir! C'est pour cela qu'il est prudent de s'exercer d'avance à la lutte, de provoquer au combat ces adver-

saires secrets tandis qu'ils semblent amortis et démasqués, et de s'habituer à les voir tels qu'ils sont, avant l'heure des surprises et des illusions. Il est bon de prévoir, d'analyser et de jouer toutes les passions et les vices, — sauf un, celui-là même dont on fait le principal ou l'unique aliment de la curiosité, des romans ou des spectacles! -

Ainsi, tandis qu'on se force à former de généreux sentiments ou à affronter des résolutions qui répugnent à la pusillanimité, on les imprime peu à peu jusque dans la machine organique par une sorte d'hypnotisme et de suggestion instante. Même quand on ne sent pas tout ce qu'on dit ou fait, quand on n'a qu'un désir de vrais désirs, quand les mots et les actes sortent moins de l'abondance du cœur que d'une sèche et dégoûtante contrainte, cela produit effet, cela descend peu à peu dans la réalité de la conscience, cela devient notre vie. Il semble parfois qu'il y ait défaut de sincérité à demander ce qu'on redoute, et à faire ce qui est encore odieux : mais pourvu que la volonté, en sa haute et impassible extrémité, ratifie l'expression du désir qu'on n'éprouve pas ou la brutalité violente de l'acte auquel elle répugne, c'en est assez; il suffit que cette volonté supérieure trouve, à l'opposé, un écho docile dans ce qu'il y a de plus machinal et de plus brut, pour enserrer peu à peu et réduire toutes les rébellions de la vie moyenne. Nous pouvons contraindre nos membres quand nous ne pouvons fixer nos pensées et nos désirs. Comme, pour assiéger une place, on la cerne de tranchées convergentes, ainsi la volonté qui cherche à atteindre la perfection de son libre mouvement à travers les résistances accumulées, use d'une tactique de double approche : puisqu'il est plus aisé de commander aux rouages de la mécanique animale qu'aux dispositions intimes, c'est souvent par l'opération matérielle que s'insinuera au cœur la générosité spontanée du sentiment, et que du cadavre remué la vie remontera à l'esprit.

C'est donc à tort qu'on a parfois opposé deux méthodes de formation humaine, l'une qui des secrètes et intimes affections comme de la seule racine féconde fait pousser le fruit des actes, l'autre qui des actions mêmes comme d'une semence fait germer les dispositions intérieures : ce n'est qu'une seule et même méthode, tout de même que le fruit n'est que la graine. Sans doute il faut d'abord que l'intention ait puisé sa sève dans les plus profonds replis de la vie subjective. Mais on a vu déjà par

quels canaux souterrains coule l'eau qui jaillit à la lumière de la réflexion; et c'est justement à abreuver ces plus lointaines sources que contribue l'action voulue.

Car, si l'on attendait que l'harmonie intérieure et que la paix se fît d'elle-même, on irait tout droit contre le vœu le plus sincère de la volonté. Qui ne fait pas est défait. Il ne suffit donc pas de vouloir simplement quand on peut et comme on peut; car on ne voudrait pas longtemps. Puisque toute action qui s'exécute use nécessairement de contrainte pour rallier et discipliner les forces éparses; puisqu'elle est le signal d'une guerre civile où il y a des morts et des blessés; puisque nous ne marchons qu'en écrasant en nous et sous nos pas des légions de vies, la lutte est déclarée quoi que nous fassions; et si nous ne prenons pas l'offensive contre les ennemis de la volonté, ce sont eux qui se coalisent contre elle. Il faut se battre : celui-là perdra nécessairement la liberté avec la vie, qui fuira le combat. Même chez les meilleurs il y a des trésors de malice, d'impureté et de mesquines passions.

Qu'on ne laisse pas ces puissances hostiles se grouper en habitudes et en systèmes; qu'on les divise par l'attaque; qu'on s'efforce d'unir les forces fidèles contre l'anarchie, avant le temps des coalitions, des complicités et des trahisons. D'avance, tout semble si aisé! on se croit armé contre les dangereux entraînements. Mais jamais rencontre-t-on juste ce qu'on avait prévu? et c'est l'inattendu qui décide presque toujours de tout. Aussi, pour se garder du vertige de la dernière seconde et des sophismes de la conscience travestie qui prouvent que tel acte est permis ou tel plaisir légitime, il faut s'habituer à prendre l'offensive et à faire plus qu'éviter ce qu'on ne doit pas; il faut pouvoir répondre avec la force de l'expérience antérieure : « Même si c'est légitime, je veux m'en priver. » Contre les mouvements involontaires, ce n'est donc pas assez de vouloir, on serait surpris et la volonté même ferait défection ; ce n'est pas assez de résister, on serait vaincu. Sans l'attendre, il faut agir directement contre l'adversaire, le provoquer et éveiller, par la lutte, des états de conscience nouveaux, afin de le mâter d'avance et de capter jusqu'en son origine la source des entraînements révolutionnaires. *Agere contra.* L'action voulue est le principe de l'action de plus en plus volontaire et libre.

Et ce n'est jamais œuvre finie ni conquête affermie. Cette vivante construction est sans cesse instable, et comme prête à se

disperser. Toujours donc il faut réchauffer d'un souffle nouveau ces alliés prompts aux défections, et concentrer l'ardeur de l'âme comme en un foyer, afin de fondre ensemble tous les éléments nécessaires à l'acte qui ne peut être coulé que d'un seul bloc. Avoir agi ne dispense pas d'agir : il n'y a point de rentiers dans la vie morale.

Ainsi comprend-on qu'en voulant agir ce soit, à travers un circuit, le progrès de la volonté même qu'on poursuit. Mettant sous la meule le grain dur de l'action brutalement commandée, l'on obtient la fine et nourrissante pâture de la liberté.

III

A un regard superficiel, il semblait que la nécessité d'enfermer l'intention dans la lettre étroite d'un acte et d'exclure ainsi toutes les autres issues ouvertes à la belle agilité de la pensée, n'était que gêne et servitude. Mais une vue plus pénétrante n'aperçoit dans cette jalousie accaparante de l'action qu'un instinct secret de la volonté et un dessein de paix, de concorde et d'unité. Elle nous aide doucement, par une insensible infiltration, à vouloir ce que nous voulons vouloir; elle coordonne et discipline toutes les énergies, rallie les tendances contraires en une force composante, et oriente vers la fin voulue tout ce qui peut en nous s'y convertir; elle fait passer à l'acte même ce qui est opposé à la volonté déclarée. N'omettant rien, dans la synthèse qu'elle forme, de tous les éléments de notre vie complexe, elle les enveloppe et les entraîne comme dans un invisible réseau.

L'acte volontaire, au moment même où il paraît matérialiser et restreindre la volonté, l'élargit au contraire et l'engraisse en quelque sorte : *anima operantium impinguabitur*. La pratique réussit, sans cesse et sans prétention, à ce prodige où échouent les spéculations abstraites : elle unit, dans une synthèse nouvelle, les tendances opposées qui, victorieuses et vaincues, sont toutes représentées, réformées, transformées dans l'acte accompli, parce qu'il y a solidarité inévitable, solidarité conforme au vœu de la volonté, entre des parties qui ne pourraient être indépendantes qu'en un chimérique état d'indifférence complète ou d'absolu repos. Agir, c'est sans doute refréner certains désirs, meurtrir certains organes, pour en satisfaire et en vivifier d'autres; mais

le mouvement combattu et refoulé n'est pas perdu pour cela. Il sert à modifier et à préciser le mouvement produit; surtout il contribue à enrichir comme d'un butin conquis la volonté triomphante. Tout à l'heure on montrait le sacrifice apparent qu'exigent l'effort, la lutte et la victoire même; il faut comprendre enfin le profit réel de cette mortification, même pour le vaincu.

L'action en effet n'est pas comme une analyse logique des motifs, où par le choix exclusif de la libre décision l'on considérerait, dans leur pureté et leur opposition irréductible, les idées séparées; elle n'est pas non plus une conciliation abstraite des contraires dans la région des possibles; encore moins un déploiement de forces incohérentes qui s'éparpilleraient en rayonnant dans l'organisme et en s'enfonçant dans l'inconscience; c'est une concentration systématique de la vie diffuse en nous; c'est une prise de possession de soi. Révélant ce qui s'agite obscurément dans les profondeurs ignorées de la vie, elle amène à la lumière et groupe en un faisceau visible ces impalpables fils qui forment le réseau de l'individualité : c'est comme un coup d'épervier lancé en pleine eau; et les mailles du filet reviennent en se serrant, en se chargeant toujours davantage. Par l'action s'entretient donc et se resserre l'unité du mécanisme vital, qui, formé d'un assemblage de parties, n'a de cohésion que par le concert idéal des fonctions; par elle, la diversité des tendances antagonistes, sans être abolie, se fond en un accord au moins passager; par elle, s'opère ce que les sciences naturelles nomment l'ontogénie, c'est-à-dire l'évolution particulière et pour ainsi dire circulaire et fermée de chaque individu.

Qu'est-ce en effet qu'il faut entendre par cette conciliation des contraires dont l'action devient le principe; et que sont ici les contraires? le voici. Des motifs *différents* qui, avec la réflexion, s'étaient dégagés de l'automatisme psychologique, la décision qui doit en adopter un à l'exclusion des autres a fait des *adversaires* en apparence irréconciliables, puisqu'il faut que tous succombent devant le préféré. Or que se propose la volonté et qu'est-ce qui la porte à l'action? c'est le dessein de se retrouver elle-même à travers les obstacles qui, nous séparant pour ainsi dire de nous-mêmes, l'empêchent d'être déjà ce qu'elle veut, et d'aller librement à ce qu'elle voudrait vouloir et atteindre : les tendances contraires à la volonté actuelle représentent donc en nous cette barrière provisoire et mobile que nous souhaitons

d'abaisser et de reculer peu à peu devant les progrès de la liberté accrue. Et si l'action emporte dans son unité violente les puissances récalcitrantes, c'est justement parce qu'elles sont l'enjeu de cette volonté future; c'est pour qu'elles s'y rallient insensiblement. Ainsi, dans ce qui semble le plus opposé à notre vouloir présent, il y a un secret élément de conformité avec ce vouloir même; ce qui arrête et contredit l'action commençante trouvera dans l'action consommée un emploi nouveau; et du sacrifice apparent qu'exige la mortification naturelle des désirs comprimés, résultera le gain réel qu'apporte à la volonté la conversion des mouvements rebelles.

Ainsi devient intelligible la forme d'abord paradoxale de la croissance volontaire. Il semblait que, pour s'exercer, la volonté dût nécessairement se restreindre : le sens de ce déterminisme est découvert. Et qu'on le remarque bien; peu importe ici l'orientation des intentions qu'on nomme bonnes ou mauvaises. Car, bon ou mauvais, l'acte se poursuit dans toute sa sincérité. Personne n'échappe aux conséquences d'une décision qui blesse son sentiment du juste; sera-ce ensuite le même homme qui jugera? oui, le même homme, mais changé par sa conduite, habile à s'absoudre, incapable ordinairement de s'accuser ou de se réparer. Quel dommage vraiment que les suites de notre initiative soient déterminées par des faits et non par des excuses! Si du moins la vie était un calcul qui se puisse recommencer une seconde fois : mais autant croire qu'on corrigera une soustraction fausse en faisant une addition juste. Il y a dans l'action défaillante une terrible contrainte qui peut d'abord changer un honnête homme en fourbe, puis le réconcilier avec ce changement même, par la raison qu'une nouvelle faute s'offre à sa conscience comme la seule chose bonne désormais pour lui. — Déterminisme semblable et dans l'œuvre de la perversion et dans celle de la conversion : c'est à cette nécessité inhérente aux actes qu'il faut s'attacher.

Les « contraires » sont donc le prix offert et l'enjeu proposé à la volonté : en agissant, c'est non seulement la volonté déclarée qui triomphe en ce qu'elle a voulu, et qui s'affermit en se manifestant telle qu'elle était; c'est encore la volonté qui triomphe en ce qu'elle ne voulait pas, et qui extrait des résistances mêmes l'obscur désir qui conspirait avec elle. Elle ne se nourrit donc pas seulement de sa propre substance et sur son domaine acquis, mais encore de la substance de ses adversaires et sur les terres

conquises. Rapportant à la vie spontanée des aliments déjà digérés et vivifiés, elle opère une sorte de transsubstantiation, dans la mesure où, grâce à elle, la loi de l'esprit pénètre la loi des membres. Aussi les progrès les meilleurs et les plus profonds sont-ils souvent les plus inaperçus, parce qu'ils font vraiment corps avec nous. C'est du détail ordinaire, du train quotidien de la vie qu'il importe de régler diligemment le sens ; car, dans les circonstances décisives, nous sommes ce que nous avons été, changeant alors la menue monnaie qu'il faut accumuler pièce par pièce contre les gros billets.

L'individualité humaine est donc une synthèse à la fois organique et psychologique, et cette synthèse résulte d'une synergie. C'est ainsi que la vie individuelle se détermine, que le caractère se dessine, que la personne reçoit sa forme substantielle puisque parfois même un seul acte suffit à la transformer. En pénétrant par l'action dans ce monde objectif qu'il porte en lui, le sujet lui communique sa propre vie; et, se reprenant pour ainsi dire en sous-œuvre, comme l'on passe le fil en arrière pour arrêter la maille d'un tissu, il rattache les phénomènes encore extérieurs et flottants à la réalité intime de la volonté; il leur donne de participer à la solidité de la réflexion et de la liberté : en sorte que tout acte est, à son origine, une unité indivisible en laquelle se rencontrent l'initiative humaine et la contribution de l'univers. Ainsi les deux formes de phénomènes dont on avait déjà montré la relation scientifique, les faits que la conscience se représente comme objectifs, les faits dont la trame compose la vie proprement subjective s'unissent pour constituer une réalité nouvelle. Se complétant mutuellement, la volonté prend corps et accroissement dans l'objet où elle opère; les phénomènes, étrangers encore à la vie intérieure, prennent âme et conscience dans la volonté qui les emploie à l'action. La liberté qui n'était à l'origine qu'une exemption de la nécessité antécédente, *immunitas a necessitate*, devient une volonté pleine et maîtresse d'elle-même, une volonté qui sait et peut vouloir, une volonté affranchie peu à peu de ce qui l'empêche de voir, de vouloir et de faire, une plus libre liberté, *immunitas a servitute*, *liberum consilium*.

C'est dans le sentiment indistinct de cette conciliation enrichissante qu'il faut voir le secret du plaisir, fruit de l'action. Il y a plaisir quand un élément étranger s'incorpore à l'organisme, quand l'organisme même participe davantage à la vie subjective,

quand par un mouvement de concentration du dehors au dedans l'énergie centrale et la volonté se trouvent accrues, comprises, obéies. Voilà pourquoi le plaisir s'ajoute à l'acte, non pour le parfaire, mais pour témoigner qu'il est parfait; c'est-à-dire qu'un circuit vient de se fermer, qu'il y a retour ou aboutissement à l'activité. Voilà aussi pourquoi, en même temps qu'il sert de récompense, il sert encore d'encouragement, de force et d'attrait à l'action. Car dans le plaisir, c'est, semble-t-il, la volonté qui se retrouve elle-même; elle se recueille à travers l'objet qu'elle s'assimile, comme si, partout chez elle, elle devait être le lien universel et se rendre soumis et immanent le monde entier qui se résume en notre vie.

Mais ici même se révèle l'inconsistance nécessaire et l'incurable insuffisance de cette vie individuelle, quelque étroitement noué que paraisse en être le développement circulaire. Si l'action concilie les tendances encore incohérentes et procure ce bien-être qui naît d'une harmonie croissante, ce sentiment même est le signe et le principe d'un mouvement renaissant; c'est une fin, mais aussi un recommencement. Le déterminisme de l'action l'emporte toujours au delà. Car, dans l'état passif qui suit l'initiative volontaire, reparaissent les contrariétés parfois douloureuses et l'incompatibilité des désirs ou des affections qui, déjà auparavant, avaient suscité la décision et l'effort. Ce n'est pas d'emblée en effet que l'action unit tout, convertit tout, pacifie tout en nous : l'équilibre qu'elle avait rétabli elle le rompt d'elle-même, par la conscience qu'elle en prend. Les racines coupées repoussent; les besoins satisfaits survivent; la volonté plus forte et plus ample non seulement aspire à rester maîtresse du terrain gagné, mais à pousser ses succès : qui n'avance plus recule. On ne démonte pas une machine pendant qu'elle travaille; ainsi, pour que l'unité de l'individu s'entretienne et se confirme, il faut qu'une coopération constante associe ses forces, et que l'équilibre sans cesse menacé soit sans cesse réparé, comme dans une marche qui n'est en effet qu'une chute toujours arrêtée. On a bien discuté sur l'idée de substance : réduite à ce qu'en découvre ici l'analyse, la substance de l'homme c'est l'action, il est ce qu'il fait. Ἐν τῷ ἔργῳ τὸ ὄν. Nous ne sommes, nous ne connaissons, nous ne vivons que *sub specie actionis*. Non seulement l'action manifeste ce que nous étions déjà, mais encore elle nous fait croître et sortir pour ainsi dire de nous-mêmes; en sorte qu'après avoir étudié le progrès de

l'action dans l'être, et le progrès de l'être par l'action, il va falloir transporter hors de la vie individuelle le centre de gravité de la volonté conséquente à la loi de son progrès.

Dans l'enceinte de l'univers que nous portons en nous, au milieu de cette lutte interne des tendances réfractaires à la pleine conscience et à la volonté, l'action n'est pas adéquate à ses conditions totales. Elle n'est pas l'expression intégrale et définitive de la vie unie, employée, concertée dans son entier. Or la disproportion de l'action avec la cause efficiente, c'est là justement ce qui fait surgir et ce qui explique la cause finale : on ne va de l'avant, que si, en arrière ou sur place, l'on n'est pas en sécurité ni en suffisance. C'est donc la plénitude de notre volonté originelle qui rend compte de notre insatiable exigence et nous projette toujours plus loin. Ἀνάγκη οὐ στῆναι.

Aussi n'agit-on pas, simplement pour agir, et sans se proposer un but. Dans l'immense variété des objets qu'elle va sembler poursuivre comme une fin extérieure et supérieure, mais qu'en réalité elle enveloppe et domine, c'est toujours la volonté qui se cherche elle-même. De même que la liberté formelle n'avait sauvé son autonomie qu'en s'imposant l'hétéronomie d'une obligation pratique et d'un effort, de même la personne ne naît dans l'individu, elle ne se constitue et se conserve qu'en s'assignant une fin impersonnelle : grande vérité, devinée par le sentiment populaire. L'homme ne se suffit pas; il faut qu'il agisse pour les autres, avec les autres, par les autres. On ne peut arranger pour soi seul les affaires de sa propre vie. Nos existences sont tellement liées qu'il est impossible de concevoir une seule action qui ne s'étende en ondulations infinies, bien au delà du but qu'elle semblait viser. Les plus insignifiantes peuvent aller, bien loin, troubler une vie obscure, faire sortir un inconnu de son égoïsme et provoquer des fautes ou des dévouements qui tous ensemble concourent à la tragédie humaine. La conscience individuelle, qu'elle le sache ou non, est une conscience de l'universel.

Ainsi, après avoir montré que le devoir est et que la volonté doit agir, ὅτι ἐστὶν, apparaît peu à peu ce que la volonté doit être et faire, ὃ ἐστιν. Non qu'il faille maintenant faire appel à la *bonne* volonté : ici encore l'on prétend simplement découvrir le déter-

minisme de l'action volontaire. Il s'agit, les prémisses étant posées comme elles l'ont été, de l'acheminer à son terme nécessaire. L'ivraie croît comme le bon grain. Égoïsme et désintéressement suivent la même loi, bien qu'ils l'appliquent diversement : nous ne pouvons jamais nous suffire. Pour réussir à être mieux et plus complètement *un*, on ne doit, on ne peut rester *seul*.

La volonté tend donc normalement à une fin qui *semble* lui être extérieure; elle se répand. De synthèse qu'elle était déjà, elle devient l'élément d'une société plus large que nous. C'est qu'en nous-mêmes nous rencontrons une multiplicité et une contrariété de désirs que nous ne pouvons tous accorder, parce que, comme des morceaux de marqueterie dépareillés, ils attendent, pour s'ajuster, les pièces complémentaires. Comment donc travailler pour tout nous-mêmes, surtout pour ce qui, en nous, échappe à la conscience distincte ou aux résolutions explicites, sinon en nous consacrant à quelque œuvre dont l'intérêt est trop général pour ne point dépasser les calculs réfléchis? l'amour complet de soi doit perdre pied et se noyer dans l'océan du *moi*. Il y a, en nous, un sentiment obscur et permanent de toutes les vies étrangères à la nôtre, de ces vies qui, par la connaissance, s'y sont concentrées pour nourrir et soutenir notre propre activité. Volontiers, nous croirions que de ces profondeurs s'élève le brouillard qui voile toujours à demi la conscience; nous estimerions que, rompant toute attache avec nos origines, nous nous appartiendrons davantage; et il nous semble que nous gagnerions à nous refuser à qui que ce soit. Non; sans cet impersonnel vaguement aperçu, nous ne nous verrions pas, comme dans une glace sans tain. L'égoïsme nous aveugle : c'est en sortant de la vie individuelle, en nous attachant ailleurs qu'en nous, que nous nous posséderons le mieux. L'enfant ne vit encore que pour soi; et c'est pour cela qu'il n'est pas en soi. Nul souci des autres, de leurs jugements ou de leurs plaisirs. La raison apparaît en lui, il devient une personne du jour où il sait prêter, contre lui-même, un moi aux étrangers; du jour où il participe, fût-ce à ses dépens, à la personne d'autrui, et où il fait un effort sur soi pour n'être pas naïvement le centre de tout. Il y a, en effet, une place centrale à prendre en nous : elle ne peut nous appartenir; à qui la donnerons-nous? l'illusion de l'égoïsme c'est d'y prétendre.

Le triomphe de la volonté ne saurait donc être dans une sorte de réserve jalouse ou d'apothéose sacrilège, mais plutôt dans une

apparente abdication; elle tend à des fins impersonnelles et inconscientes. Pour agir, il faut en quelque façon s'aliéner à d'autres, se livrer à des forces que nous ne dominerons plus. A peine paraissions-nous, au sortir de lentes formations, nous élever à la réflexion et la liberté que nous voici ressaisis dans un engrenage capable, ce semble, d'émietter l'individualité naissante : déterminisme peu remarqué, que celui qui reprend les actes à l'instant où ils surgissent pour les entraîner loin de nos prévisions et de nos intentions, mais dont pourtant ont eu un vif sentiment les grands hommes d'action, presque tous persuadés que le souffle de la fatalité passait en eux et emportait leur destinée.

Ainsi notre vie, c'est le concours de tout le reste; notre personne, c'est notre expansion et notre dévouement à tous; notre action, c'est la collaboration de l'univers et le triomphe de l'impersonnalité. Est-ce qu'en s'aliénant ainsi la volonté se prépare à s'enrichir; et cet implacable déterminisme est-il encore la voie de l'affranchissement et de la conquête?

Parcourir le chemin qui va d'une conscience à une autre conscience; suivre le progrès de l'action depuis l'enceinte de l'individu jusqu'au point où la volonté qui anime toujours ce mouvement d'expansion attend et réclame l'intime concours d'autrui; transporter le centre d'équilibre de l'activité humaine au delà de la synergie individuelle, dans une communauté réelle de vie et d'action, tel est mon dessein actuel. — D'abord, en se répandant dans le milieu ambiant, l'opération volontaire y constitue un phénomène expressif et y poursuit une fin. — Dans cette cause finale elle-même, nous cherchons une réponse efficiente et une coopération : la volonté essaye donc de se soumettre et de s'assimiler l'univers extérieur, comme elle avait déjà tenté de conquérir et de pénétrer l'organisme. — Par cette collaboration même, la volonté initiale s'enrichit et se répand : considérée comme une synthèse d'énergies concourantes et comme une créature féconde à son tour, l'action deviendra ainsi le ciment d'une fédération sociale. — Non qu'il s'agisse déjà des œuvres nées de l'union intime des volontés et issues des vies fondues ensemble; il s'agit des œuvres qui font naître cette union et qui permettent une plus étroite coopération. Comment en venons-nous à atteindre et à vouloir d'autres nous-mêmes? C'est donc l'entre-deux des consciences et des actions humaines qu'il faut maintenant étudier.

QUATRIÈME ÉTAPE

DE L'ACTION INDIVIDUELLE A L'ACTION SOCIALE

Génération, fécondation
et reproduction des actions humaines.

L'action ne se restreint pas dans l'enceinte de la vie individuelle. Point de cause efficiente en nous qui n'aille à une cause finale et ne soit un aveu implicite d'insuffisance et une demande de secours. Après qu'elle a emprunté au milieu universel de quoi se produire, elle ne se cantonne pas en elle-même : issue de la nature, il semble qu'elle doive retourner à la nature et en recevoir son complément nécessaire. Si au principe de notre activité propre est apparu une sorte d'égoïsme spontané, voici qu'au cours de sa croissance personnelle se révèle un besoin d'expansion, un désintéressement nécessaire, un don de nous-mêmes qui appelle un don réciproque et une intervention étrangère. Nous sommes forcés de donner, parce que forcément nous avons à recevoir. A mesure que l'individu s'adapte davantage à son milieu, il s'enrichit; c'est la vérité qu'enferme la doctrine utilitaire : une vue clairvoyante de son intérêt véritable, un sens exact de l'infinie et universelle collaboration empêche l'homme d'être étroitement égoïste et l'amène à se déprendre de soi.

Ainsi nulle résolution ne peut se réaliser dans l'intimité de la personne sans intéresser le monde environnant, sans y chercher un concours, sans y provoquer une action correspondante. C'est cet entre-croisement ou cette fédération des actes qu'il importe d'examiner à présent, avant d'atteindre à la société et à l'union des agents eux-mêmes. On va donc voir comment la volonté, par la médiation de la vie individuelle, organise au dehors un monde

de plus en plus conforme à son vœu : l'action qu'elle marque de son empreinte, qu'elle détache d'elle comme une créature distincte et qu'elle livre à la circulation, semblable à l'être vivant qui s'épanouit à la puberté pour attirer les poursuites, contracte alliance avec l'objet de son désir, et ne perd la virginité que pour devenir féconde à son tour.

Dans l'étude de cette collaboration apparaît un double mouvement à décrire, une convergence à partir d'un plan de symétrie. L'opération qui procède de moi et qui va, à travers l'exécution matérielle et les phénomèmes sensibles, se soumettre au déterminisme brut des faits morts, a besoin, pour aboutir, de suivre une filière inverse et de servir d'aliment à d'autres forces qui en régénèrent la vie cachée et en secondent plus ou moins les intentions. Ainsi donc j'étudierai successivement la propagation de l'acte initial jusque dans le corps du signe qui en est l'expression naturelle; puis le mécanisme des phénomènes qui sont le lien matériel de tout échange et de toute collaboration; enfin l'influence qu'exerce l'action là où elle opère, l'écho qu'elle éveille hors d'elle, la réponse qu'elle reçoit en retour de ses avances. Mais là même où nous sollicitons une coopération étrangère et une réponse du dehors qui suppose un mouvement issu d'ailleurs que de nous, ce mouvement de retour est, lui aussi, enveloppé par la primitive ambition de la volonté. Si agrandi que soit le champ de notre action, l'initiative des forces extérieures à l'individualité même est encore immanente au premier désir. *Qui agit semper idem est.*

CHAPITRE I

L'EXPANSION IMMÉDIATE ET L'EXPRESSION SENSIBLE DE L'ACTION

Planté dans l'organisme, l'acte, par une poussée naturelle, se produit au dehors. Il faut reprendre ici le langage des phénomènes sensibles, parce que, par l'opération volontaire et l'exécution organique, l'intention retombe dans le domaine et sous la loi du déterminisme mécanique. Point de pensée, si épurée qu'on la suppose de toute image, qui ne soit liée à une modification cérébrale; pas un mouvement élémentaire qui, dans le système plein du corps, n'intéresse les organes solidaires; pas une fonction physiologique qui ne rayonne au delà de la périphérie. Par notre présence, par notre action, nous nous répandons autour de nous; et nous ne pouvons remuer, respirer, vivre et penser sans nous marquer au dehors : l'atmosphère de l'individualité même est illimitée.

C'est de cette apparente nécessité qu'il faut à présent rendre compte. La vie individuelle a une expansion inévitable. Que signifie cette sortie ou cette *exergie*, pourrait-on dire? Pourquoi la personne humaine dépasse-t-elle son enceinte? Cette brutale expression de l'activité intime, qui jette l'œuvre de notre pensée dans la promiscuité des phénomènes mécaniques, recèle-t-elle encore une secrète aspiration et garde-t-elle une empreinte de la volonté initiale? Comment les *actions* se distinguent-elles des *faits* quelconques et des phénomènes communs auxquels ce nom semble ne point s'appliquer?

Questions neuves à résoudre, et dont il faudra déterminer le

caractère original pour les envisager à un point de vue qui ne soit ni physique, ni métaphysique. C'est de la génération sensible de l'*action*, non du *phénomène* qu'il s'agit. Avant toute réflexion et toute fin délibérément poursuivie, il y a une expression immédiate et totale de l'opération actuelle, une action de l'action, qui en est comme le signe primaire ou la trace spontanée. Elle en constitue la production initiale et la première œuvre, origine et moyen de toutes les autres.

I

C'est un fait : nous marquons perpétuellement notre empreinte dans le milieu où nous vivons. Toute impression sur notre machine provoque un état de réaction systématique dans les organes. Nous sommes comme un appareil vibrant qui résonne au moindre choc, à tout vent qui passe. Mais ce n'est pas un simple appareil enregistreur. Le courant de force qui nous traverse n'en ressort que modifié et organisé : c'est de cette transformation interne qu'il y a conscience plus ou moins claire; c'est cette organisation nouvelle et ce système de mouvements qui constitue le fait apparent de l'action. Aussi n'est-ce plus des mouvements mêmes, mais de leur coordination et de leur sens qu'il importe à présent de faire l'étude.

Et qu'on ne regarde pas seulement aux signes les plus apparents du langage d'action, ni à l'expression spontanée ou intentionnelle des émotions et des pensées : c'est d'une vérité plus générale, plus précise et plus profonde qu'il s'agit. Point d'état mental qui n'ait sa trace déterminée. Les Grecs distinguaient πράττειν et ποιεῖν selon que l'acte façonne une matière ou conserve un caractère en apparence tout idéal. Or, même dans la forme la plus « contemplative » de l'activité, θεωρεῖν, il y a une matière façonnée : et cette matière qu'en pensant ou qu'en voulant nous sculptons, ce sont nos membres, et par eux le milieu où ils s'impriment. Tout acte issu de l'organisme humain est, même hors de nous, un organisme de signes et un symbole expressif de la vie subjective.

Ainsi non seulement l'homme, au sein du déterminisme universel, agit comme tous les corps bruts par sa masse; non seulement il exerce autour de lui l'influence d'une source de chaleur

et produit tout l'effet ordinaire des agents naturels qui contribuent aux fonctions vitales; non seulement, comme ont cru le remarquer certains observateurs, il laisse peut-être rayonner une force distincte des agents physiques déjà connus; mais encore l'action déterminée de chaque individu s'exprime d'une façon déterminée. C'est-à-dire qu'indépendamment des moyens physiques qui servent à la représenter aux sens, indépendamment des œuvres où elle se réalise, l'action a son expression, et pour ainsi dire sa trace ou sa physionomie propre. Ainsi j'écris ces mots sous l'empire d'une préoccupation et par l'effet d'un dessein qu'ils cherchent à manifester. Mais les signes perceptibles et conscients n'expriment qu'une part de l'activité réfléchie et ne forment qu'une partie du signe total et spontané : outre les phénomènes qui sont les instruments de ma décision, outre le résultat matériel de mon opération, il se produit en moi une synthèse d'images, d'états internes et de mouvements expressifs dont les actes particuliers qui la manifestent ne sont qu'une dérivation plus ou moins directe et une application plus ou moins partielle et artificielle : à chaque instant, le système total que je forme et qui est le *moi* actuel s'exprime dans sa totalité même.

Aussi faut-il veiller à ne pas laisser la recherche dévier. Il ne s'agit point de renouveler la question physique de la production et de la transmission des signes. Il s'agit moins encore d'aborder par des voies métaphysiques le problème de la communication des consciences entre elles : on l'a rendu chimérique par la manière dont on l'a posé. Revenir aux phénomènes qui relèvent des sciences positives, ce serait méconnaître précisément ce qui distingue l'action et sa physionomie toujours particulière du commun des faits et de leur généralité toujours abstraite; bien plus, ce serait s'imaginer faussement que ce milieu dans lequel les sens et les sciences paraissent suivre la naissance et le développement du signe a une réalité identique à la connaissance que nous en avons; ce serait oublier le caractère fictif du symbolisme scientifique. Surprenante merveille, semble-t-il, que cette apparition, dans le monde, d'un acte qui y descend comme d'en haut, puisqu'il semble exprimer directement la raison et la liberté sans suivre la filière de la nature. — Il la suit pourtant : quand l'intention, pénétrant dans les membres, a remué les organes, c'en est fait; ce qui paraissait être en dehors de l'enchaînement des forces physiques est rentré dans l'engrenage. Le corps et ses ser-

vitudes, voilà l'intermédiaire d'une liberté qui s'y naturalise pour parler aux brutes du dehors le langage des brutes.

Il n'y a donc point à se préoccuper de la façon dont l'expression de l'acte se manifeste au dehors, comme si ce dehors avait une subsistance définie, ou comme si le déterminisme scientifique était une loi de l'être, la loi d'une Physique métaphysique qui est un fantôme. On a vu comment, dans le système des phénomènes, les décisions subjectives entraînent leurs conditions objectives. C'est là l'important : car la science des relations positivement déterminées entre les phénomènes établit que ce déterminisme apparent est absorbé par la connaissance même que nous en prenons. Le signe sensible est une suite naturelle de l'opération intérieure à l'agent; et dans ce que cette expression a de sensible ou de matériel, il n'y a rien de plus à expliquer.

Ce qui reste à découvrir, le voici donc. C'est le sens de cette expansion continuelle qui entraîne l'agent à la nécessité apparente de s'exprimer; c'est l'inspiration et le rôle et le but des signes même invisibles qui font de l'individu un centre de rayonnement; c'est la raison du besoin scientifique lui-même. Car tout se tient dans le déploiement de nos actes; et il faut comprendre à quelle aspiration profonde répond, sur quel vœu secret se fonde l'institution des signes, du langage et du symbolisme même de la science positive.

Il y a donc à édifier une science de la mise en œuvre des connaissances empiriques et scientifiques. Non qu'il s'agisse de construire une théorie du travail humain et des progrès de la technique, comme tente de le faire ce qu'on a nommé la *praxéologie*. Car l'étude des procédés pratiques ou des méthodes scientifiques suppose une recherche antérieure. D'où vient en effet que l'homme s'insère efficacement dans le monde des phénomènes? Par où son action médiatrice opère-t-elle, à l'aide des symboles arbitrairement constitués dont elle exploite l'utilité pratique? Bref, quelle est la raison profonde de tout son déploiement dans le monde que nous appelons extérieur à nous?

C'est pour répondre à cette question qu'on doit scruter la nature et la portée du signe inhérent à toute opération de l'homme, si intime qu'on la suppose. Rien, dans l'expansion de la volonté, n'est superflu et ne reste en dehors de la série des moyens qui l'acheminent à ses fins. Il pourrait sembler que l'expression toute spontanée et toute impalpable du travail organique et mental est

négligeable; en aborder l'étude, n'est-ce pas entrer dans une impasse où les curieux seuls ont intérêt à s'engager? Il va sans doute apparaître au contraire que c'est le passage naturel et nécessaire par où le vouloir se répand dans l'univers et tend à l'absorber.

II

Si l'on ne considérait que le *matériel* du signe qui manifeste l'action, l'on retomberait dans l'étude des phénomènes que les sciences positives soumettent à leurs lois générales et au déterminisme mécanique. Mais ce qui fait précisément que l'action, tout en étant un fait ou un phénomène, n'est plus un phénomène comme ceux-là, c'est, en elle, la valeur expressive, c'est le sens subjectif, c'est le système organisé auquel elle doit sa physionomie toujours singulière. En se produisant au dehors, elle garde le caractère cohérent et ordonné de la synthèse individuelle dont elle est le prolongement. Dans toutes nos productions subsiste une image et comme une âme de vie intime et d'organisation subjective. C'est en ce sens profond que produire, τίκτειν, c'est enfanter un être animé et détacher de soi une créature nouvelle qui continue à croître ainsi qu'un organisme séparé.

Aussi la première œuvre de l'homme c'est de se façonner comme sa propre matière, et de produire par cette opération une trace immédiate qui, à son insu d'ordinaire, organise, hors de l'enceinte individuelle, une image ou mieux une expression de l'acte, une expression qui est la marque propre de tout l'agent et comme sa signature inimitable. Ce qu'il y a d'unique et d'incomparable en chaque signe, voilà le point précis où doit porter l'effort de l'étude présente. Le singulier et le concret, c'est-à-dire ce qu'ignorent les sciences positives nécessairement bornées à l'abstrait et au général, tel est toujours l'objet de la science de l'action.

Un geste, par exemple, est la construction matérielle d'un sentiment dont l'infinie complexité se révèle par les détails infinis d'une structure originale. Une parole est une pensée vêtue de sons rythmés et nuancés. Une pensée même est un système de vibrations qui, produites par le travail cérébral, offrent sans doute un type aussi distinct qu'un timbre de voix ou que l'air d'un visage. Qu'on songe au paradoxe du phonographe : il y

a dans chaque son articulé une qualité toute spéciale dont les particularités mêmes peuvent être recueillies, conservées et reproduites. Ainsi en est-il de tous les signes sensibles qui traduisent la présence et l'action absolument singulière de l'individu. Peut-être faut-il chercher, dans ces traces infinitésimales de l'acte et de la pensée elle-même, le secret de la lucidité particulière à l'hyperesthésie hypnotique : produits d'une manière inconsciente, les signes primitifs de la vie peuvent être reçus et interprétés d'une manière inconsciente; à peu près comme un sourd qui, pensant tout haut sans entendre sa voix, s'étonnerait de voir ses proches dociles à ses désirs et instruits de ses sentiments. Toujours est-il que, perceptibles ou non, ces traces ont leur physionomie originale; et de même que le chien suit les pas de son maître entre mille autres; de même que la main de l'ouvrier et le faire de l'artiste se peut discerner avec certitude, il n'est pas un acte, en nous, qui ne constitue, hors de nous, un réseau ténu et fragile, mais organisé et expressif, un système complexe de mouvements et comme une créature animée.

Qu'est-ce donc qui constitue l'incomparable originalité de chaque acte dans le fait même qui le manifeste? c'est l'unité des relations intelligibles qui forment la synthèse ou l'organisme même du signe. Il ne faut pas croire que, dans le signe, il n'y a rien de plus que dans l'opération organique elle-même et qu'il en est simplement un écho affaibli : non; il y a déjà en lui, pour le rendre possible et le réaliser, un commerce de l'agent avec autre chose que l'agent, une synthèse nouvelle de la vie individuelle avec le milieu où elle se déploie. Ainsi on ne parle pas dans le vide; et c'est un concours étranger *a parte acti*, qui permet la plus rudimentaire expansion *a parte agentis*. Tout signe est déjà une œuvre. Ce n'est ni simplement l'opération intestine telle qu'elle s'était organisée dans l'intimité du corps vivant, ni un phénomène quelconque, un *fait* banal dont il suffirait de confier l'étude aux sciences positives. C'est, si l'on peut dire, un sujet secondaire, détaché en apparence du sujet agissant, et comme une intention qui a pris corps et vie. C'est une idée réelle, presque au même titre que les autres vivants, dans la nature.

Mais, avant d'étudier ce concours étranger et la synthèse même qui en résulte, il faut encore mieux voir ce qu'apporte l'agent, et quelle est l'aspiration profonde dont le signe produit et l'œuvre opérée sont les fins provisoires et les moyens naturels.

III

Dans le corps sensible de l'acte invisible il y a une unité idéale. Et cette unité intérieure du phénomène expressif, c'est l'intention, mais l'intention déjà en voie de se réaliser. Le signe, que peut-être on serait tenté de prendre pour un appendice accessoire, là surtout où il est involontaire et imperceptible, marque un progrès effectif de la volonté; il répond à un besoin réel; il est conforme et utile à l'intention primitive, en l'acheminant vers son achèvement.

Il y a donc un rapport entre l'expression naturelle de l'acte, et la fin plus ou moins intentionnelle qu'il se propose. Le langage des émotions est l'ébauche spontanée des mouvements propres à contenter les besoins ou à parer les dangers; un geste esquisse souvent tout un drame en action. Ce qui est vrai d'une mimique, d'un jeu de physionomie, d'une attitude entière, l'est également des traces les plus infimes de l'activité opérante. L'expression immédiate de la vie intérieure est la matière et comme la substance sensible des désirs et des états invisibles qui, recueillis par la réflexion, nous amèneront à poursuivre des fins distinctes et à produire des œuvres particulières. Cette expansion nécessaire a donc un sens; et ce sens, c'est dans le dessein de la volonté en quête de son accroissement qu'il se trouve : rien donc qui ne rentre dans le plan volontaire de notre vie, rien qui n'y serve, pas même la manifestation spontanée de nos opérations intimes et l'unité expressive de l'acte.

Du moment en effet où l'opération voulue et inaugurée marque son empreinte dans le déterminisme des faits, du moment où elle tend à déterminer selon son orientation propre le système total, la volonté dévoile peu à peu sa puissance et son ambition. Elle commence à pénétrer le monde de ses intentions comme elle en avait déjà pénétré l'organisme. Elle aspire à devenir comme l'âme de tout ce qui l'environne et la sert. Elle prétend gagner l'univers et le dominer en l'absorbant. Le mouvement naturel de l'égoïsme n'est-il pas de se faire le centre et de tout rapporter à soi seul? ce qu'il demande, n'est-ce point de posséder tout l'objet extérieur comme le complément et la dépendance de son caprice souverain? Ainsi le signe qui exprime au dehors l'opération motrice

est, au moins en germe, une invasion conquérante et une absorption de l'univers par la volonté.

De même donc que, en se répandant dans l'organisme individuel, le vouloir cherchait d'instinct à s'enrichir et à se retrouver plus achevé, de même, en pénétrant dans ce qu'on nomme le monde extérieur et en s'épanchant dans le signe, il s'assimile de nouveaux aliments. Il ne se dépense que pour se concentrer et pour recueillir davantage; comme si finalement l'univers entier lui devait devenir immanent et n'être plus qu'un prolongement du corps tout docile à la pensée. N'est-ce point en effet la merveille que permettent chaque jour plus parfaitement les progrès des sciences? par elles, le monde des phénomènes est soumis à l'homme; il est pénétré par l'esprit; il est ouvert à la circulation de la vie intérieure. Devenu vraiment une dépendance de l'organisme pour transmettre ou fixer, sans crainte du temps ou de l'espace, la parole et tous les signes de l'activité humaine, il semble se résumer dans l'unité d'une pensée qui le porte en elle et qui lui est partout présente; comme dans un système animé où la vie, malgré son indivisible unité, est partout à la fois. Tout y communique, circule, s'échange, sans qu'on ait même à connaître le comment. Et spontanément les forces de la nature semblent devenues un organe de la volonté : beauté de la civilisation scientifique!

Mais le signe primitif de l'opération intime, en projetant devant nous notre dessein spontané, le propose à la connaissance distincte; il en fait pour la réflexion un objet partiel. Et comme, dans la délibération de l'acte, la fin conçue se détermine toujours sous un aspect singulier, de même, dans l'exécution, la fin voulue et réalisée a toujours un caractère déterminé et partiel. A l'origine de la réflexion et de la décision libre, c'est la disproportion des conditions élémentaires et des exigences de l'activité voulante et voulue qui a fait naître l'idée de la finalité : ici, ce n'est plus l'idée d'une fin, c'est la fin elle-même que la volonté opérante continue à poursuivre et commence à s'assimiler réellement en se manifestant au dehors. L'expression sensible de l'acte indique donc une tendance du vouloir vers un but ultérieur : voilà pourquoi l'action apparaît toujours comme transitive; c'est-à-dire qu'elle semble être dans un perpétuel devenir. On ne peut, sinon par abstraction, la considérer comme absolument close; car ses conséquences et ses accroissements sont virtuellement illimités dans le temps et

dans l'espace. Et chaque fin, dès qu'elle paraît atteinte, n'est déjà plus qu'un échelon pour aller au delà.

Si l'individu, en agissant, semble sortir de lui-même, c'est donc précisément parce qu'il y a en lui insuffisance, pénurie et dénivellement entre l'initiative et les résultats de son opération interne. Par cette expansion, l'agent obéit au besoin que crée le développement même de sa volonté; il cherche son achèvement et son équation. Cet exode ne prouve pas qu'il a déjà superflu et surabondance; loin de là; il témoigne que la vie individuelle ne peut se restreindre en soi, qu'un complément lui est indispensable, qu'entre ce qu'elle est et ce que nous voulons il y a un défaut d'équilibre. C'est pour cette raison que la finalité interne ne doit pas être isolée de la finalité externe; car le système de l'individualité et de l'opération organique qui la manifeste n'est pas un circuit fermé. Cette synthèse de la vie ne s'entretient qu'en se portant à un terme extérieur de déploiement et qu'en l'organisant d'après elle-même tout en s'organisant d'après lui. L'action n'est action qu'autant qu'elle constitue un organisme, en faisant concourir à une fin unique une diversité de phénomènes. Plus cette finalité est réalisée dans le tout complexe de manière à en être comme l'âme, plus aussi l'action est manifeste et claire, plus l'acte est acte. C'est ainsi qu'une belle machine ou une statue sont des idées réelles, des intentions actives à leur tour : image développée de cette première production qui incarne l'acte dans le signe naturel.

Ainsi, pour retrouver l'accord perpétuellement rompu entre le réalisé et le voulu, nous devons nous faire la cause efficiente d'une cause finale et l'attirer à nous. Comme dans notre petit monde intérieur nous avions trouvé des puissances favorables ou rebelles à notre opération, il faut donc que, dans le monde extérieur, subsistent des forces sans doute étrangères d'abord ou hostiles à nos desseins, mais des forces qui, douées d'une énergie propre, soient capables de se convertir à l'initiative de la volonté pour se soumettre à elle comme les membres dociles d'un même organisme.

Vouloir, agir, opérer, produire : ainsi sommes-nous peu à peu entraînés vers des développements peut-être imprévus, mais sûrement conformes à l'aspiration profonde du vouloir primitif. L'expression de l'acte, si imperceptible qu'elle soit à l'origine, est le germe d'une immense croissance. Ce signe primaire de la vie, qui se produit avec l'infaillible aisance d'une spontanéité incon-

sciente, devient le principe des signes plus ou moins naturels ou voulus, des œuvres plus ou moins artificielles et difficultueuses qui développeront la pensée et l'empire de l'homme. Mais désormais, même dans ce qui va sembler venir d'ailleurs que de nous, toujours il faudra se rappeler cette initiative qui domine tous les accroissements futurs. Le double mouvement, centripète et centrifuge, qui compose le rythme de l'expansion vitale, est également compris dans un même dessein de conquête. Cause efficiente et cause finale sont donc, par un progrès alternatif, les formes mobiles d'une même tendance de la volonté vers une extension nouvelle de son empire.

Mais comment suborner les forces étrangères dont le concours paraît indispensable à toute production et au plus rudimentaire des signes naturels? Déjà il avait fallu étudier les luttes intimes de l'opération volontaire contre les résistances organiques. Et avec quelles difficultés, mais aussi avec quels résultats la volonté concerte les forces diffuses ou rebelles pour en composer l'individu, on s'en souvient. A présent, l'obstacle semble encore accru; car l'action n'ébranle plus seulement l'organisme en ses profondeurs, elle a besoin d'intéresser à son œuvre l'univers ambiant. Sans doute, par les enseignements de l'expérience et des sciences, elle réussit à dominer ces puissances mystérieuses dont elle est entourée. Mais c'est de ce succès même qu'il faut rendre compte. A quelles conditions cette réussite est-elle possible, et que suppose-t-elle à la fois dans l'*agent* qui la provoque et dans l'*agi* qui la permet ou la seconde? — N'est-ce point qu'il y a, autour de nous comme en nous, des *sujets* virtuellement conformes à nos desseins et accessibles à l'influence des signes naturels de nos actes? Toute action est une demande de concours, et déjà une obtention de secours. C'est ce que la suite montrera.

Aussi le *signe* mérite-t-il doublement ce nom. D'abord, sous le système de phénomènes organisés qui le constitue, il manifeste un dessein d'accroissement. Ensuite, pour avoir son efficacité, pour réussir même à se constituer, il a besoin d'être reçu, compris, rendu par le milieu où il paraît. L'action ne se produit dans l'atmosphère dont elle est enveloppée qu'en intéressant à son apparition même ce qu'elle ignore et ce qu'elle n'atteint pas encore. A se placer au point de vue de l'individu, il semble que son expansion spontanée expire ici; car c'est à partir d'ici que, remontant des phénomènes bruts, dont le signe est revêtu, jus-

qu'aux forces capables d'en restituer la signification, nous verrons peu à peu des auxiliaires se prêter à notre action initiale. Mais cette collaboration même, ce concours actif d'alliés étrangers et en apparence indépendants reste compris dans le sens originel du signe. C'en est assez pour faire comprendre la prétention idéale de la volonté sur le monde entier : mais comment elle se réalise, en obtenant une coopération effective, il reste à le rechercher.

Peu de vérités moins remarquées et aussi dignes d'attention que celles-ci : — 1° Toute action intéresse nécessairement le milieu étranger où elle s'exprime, et cette expression même n'est possible que par une complaisance immédiate d'autre chose que l'agent. — 2° Cette trace naturelle de l'opération est un système intelligible de phénomènes où se marque l'intention subjective et qui en constitue un premier accroissement; elle se rapporte moins à la cause efficiente dont elle est l'expression qu'à la cause finale vers laquelle elle est déjà un acheminement. — 3° Toute production est ainsi, non pas seulement un arrangement de faits sensibles, mais un concours et une synthèse d'opérations issues d'agents étrangers. Et pourtant ces opérations, dont les origines semblent indépendantes ou même divergentes, sont enveloppées dans un même vouloir.

L'intention en voie de se réaliser ne descend donc sur le terrain des phénomènes bruts que pour y trouver et qu'en y trouvant déjà écho, complicité et coopération. C'est un fait que l'action s'exprime forcément par un signe, et qu'elle prend place dans le déterminisme total. Ce fait, il a fallu le comprendre; et qu'est-ce que le comprendre, sinon le ramener au développement normal et conséquent de la volonté, en montrant que sous cette apparente contrainte est recélé le germe de tout son épanouissement futur.

Au chapitre suivant d'étudier la réponse provoquée par l'agent, le concours brut et forcé qui complète nécessairement son initiative, en un mot la *coaction*, à la fois au sens étymologique et au sens usuel du mot. Après ce qu'on a nommé l'*exergie*, c'est donc, si l'on peut dire, l'*allergie*, « l'action des autres » qu'il faut analyser, mais une action qui demeure tout entière suspendue à l'initiative de l'agent. La conclusion de cette étude, ce sera de montrer la volonté toujours présente à l'œuvre qu'elle semble pourtant n'avoir point produite par elle seule, toujours besogneuse d'une plus large extension, toujours en quête d'une plus intime et plus docile collaboration.

CHAPITRE II

LA COACTION

Point d'acte, si intime soit-il, qui, forcé toujours de s'exprimer, ne fasse appel, hors de l'individu, à une sorte de complaisance et de collaboration. Un geste, une parole, ne sont possibles que par le milieu où ils se manifestent : le phénomène n'est ni de nous seulement, ni du monde ambiant seulement; il est de tous deux, et pour ainsi dire indivisiblement. Tout acte vient de l'*agent*, mais pour aller directement à l'*agi*, sans lequel il n'est pas. Non seulement nous ne pouvons créer ni faire rien de rien, c'est-à-dire qu'une matière, quelle qu'elle soit, est indispensable à l'exercice de notre activité comme condition préalable; mais encore nos opérations, nos intentions même vont se mouler en quelque sorte sur l'objet où elles tendent, afin d'y recevoir leur forme.

C'est donc en toute vérité que, pour agir, il faut s'accommoder à son milieu, et que ce milieu contribue à la façon d'être et de faire de qui s'y déploie. Ainsi les formes architecturales sont commandées à la fois par la destination de l'édifice et par la nature même des matériaux, c'est-à-dire par l'idée de l'ouvrier et par l'action répondante de l'objet auquel s'applique son opération. Le signe est en partie façonné par le corps où il s'imprime, et la lettre du symbole est active sur l'esprit même qui l'inspire et l'anime. Si, dans la perception sensible, nous réagissons pour teindre de notre caractère subjectif l'impression éprouvée, réciproquement notre initiative, en s'implantant dans l'objet, y reçoit une empreinte qui est de lui et non plus de nous.

Notre action n'est donc jamais seulement nôtre action : ce n'est pas assez qu'elle soit amenée à sortir de l'enceinte individuelle, il faut encore que, par une sorte d'affinité naturelle et par *coaction*, elle suscite des puissances étrangères à nous, et que son œuvre ou son phénomène résulte d'une convergence et d'une synthèse d'opérations issues d'origines différentes. Comment donc l'action d'autrui, « l'allergie », pourrait-on dire, rentre-t-elle dans le mouvement de notre volonté personnelle? Comment obtenons-nous ce concours nécessaire? Et quel est le résultat ou la conséquence de cette coaction?

L'idée d'une fin déterminée à poursuivre suppose déjà l'expression immédiate de l'intention idéale dans le signe réel qui en est l'œuvre première. En se produisant et pour se produire, l'action se détermine, selon sa tendance propre et selon l'occasion même de son expansion.

Où que nous orientions nôtre activité, toujours nous avons à tenir compte du terme de déploiement où elle s'applique, parce que c'est de lui que résultera en partie la physionomie de l'œuvre poursuivie et souhaitée. Ce qu'on nomme la cause formelle n'est donc pas exclusivement propre à l'initiative de la cause efficiente; elle dépend aussi bien de l'objet où tend l'opération que du sujet dont elle part. Car, du moment où un objet sert de but à l'acte comme condition subséquente, c'est qu'on attend de lui autre chose que ce qu'on y apporte. Il n'y a, à vrai dire, de cause finale pour notre volonté que celle où nous prévoyons, où nous cherchons, où nous requérons une cause efficiente.

C'est donc à tort qu'en étudiant la finalité intentionnelle, on regarderait uniquement à la volonté qui vise un but, comme si seule, par ses propres ressources et ses efforts isolés, elle réussissait à y atteindre : la cause finale est, en partie, sa cause efficiente. Elle fournit non seulement le terme, mais l'accompagnement de l'action qui s'y porte et l'appelle. C'est à tort aussi qu'on bornerait le regard au but prévu et prédéterminé; car en s'imaginant qu'on veut cette fin seule pour elle-même, c'est autre chose qu'elle encore, c'est son effet, son don, son incorporation à notre vouloir que nous poursuivons, souvent à notre insu; c'est-à-dire que

si elle semble être une cause finale, vis-à-vis de laquelle nous jouons le rôle de cause efficiente, c'est à la condition réciproque et avec l'intention secrète qu'elle sera une cause efficiente dont nous serons la cause finale. Ainsi le vrai but de l'égoïste, ce n'est pas ce qu'il veut et conquiert, c'est soi. Nous n'aspirons à ce que nous n'avons pas, que si ce quelque chose doit produire avec nous ou pour nous une synthèse nouvelle dans laquelle la fin apparemment convoitée n'entre plus que comme un élément et un moyen.

Que je le sache ou non, mon action, admise ou reprise hors de moi par ces forces mêmes où je la destinais et où je cherchais un achèvement, doit donc être profondément transformée. Et cette transformation parfois imprévue et disproportionnée à mes plans, je l'ai voulue : elle est implicitement comprise dans la décision libre et dans l'opération qui en a été le point de départ. Qu'est-ce en effet que se propose la volonté? c'est de s'adapter tout le reste. Et comme un outil est une sorte d'organe ajouté à nos organes, l'action est une extension du vouloir hors de nous. Elle sort, mais c'est pour faire entrer en elle et s'assimiler cela même où elle semble s'aliéner [1].

Aussi, quoi que nous ayons à faire, il faut que nous entraînions des forces étrangères à la nôtre : c'est une coalition nécessaire à la production de la moindre œuvre, du moindre signe de notre activité. On doit donc compléter l'ancienne définition péripatéticienne et dire qu'un acte est plus que le passage d'une puissance à l'achèvement sous l'empire d'une puissance déjà en acte : c'est la synthèse et le progrès de deux puissances concourantes, sous la médiation et par l'échange d'une cause efficiente et d'une cause finale. Car chacune des deux causes en présence sert de fin relative et provisoire à l'autre; toutes deux ont à fournir et à recevoir; en sorte que le résultat obtenu paraîtra, pour chacune, le produit du déterminisme ou de l'efficience de l'autre. Qu'est-ce à dire, sinon que la volonté, déjà réalisée mais encore imparfaite en nous, tend à s'insérer et à se compléter dans le monde comme elle l'avait fait déjà dans l'organisme? par ce

1. A la différence de la connaissance qui transforme son objet en pensée, l'action transporte l'agent dans la fin même qu'il poursuit. Aussi ce que nous faisons au dehors nous est-il plus essentiel et plus intérieur, si l'on peut dire, que ce que nous concentrons au dedans. *Non quod intrat, sed quod procedit, hoc coinquinat hominem.*

qu'elle est déjà, elle n'est qu'un moyen; par ce qu'elle veut être, elle est la véritable cause finale. Et entre ces deux termes de son développement, se place, comme un intermédiaire qui semble d'abord une fin mais qui n'est qu'un moyen, le concours étranger, « l'allergie ».

L'action d'autre chose, voilà donc ce qu'exige notre action personnelle, pour permettre et parfaire notre synergie expansive. Mais c'est aussi ce qui la modifie profondément, et c'est ce qui complique le problème de l'efficacité ou du succès de nos efforts. On ne produit rien, qu'on ne l'extraie en même temps de puissances souvent indociles ou traîtresses. Aussi est-il ordinaire, dans l'action la mieux préparée et la plus caressée, de ressentir le dégoût, la surprise ou la colère, parce que nos résolutions sont mal exécutées, nos rêves déçus, nos soins mal payés de retour. L'impénétrabilité, l'insuffisance, l'inintelligence de nos alliés trompent nos projets autant que l'hostilité d'obstacles conjurés : ils font leur ce que nous voulions nôtre. A la vue du peu que nous pouvons, en présence de cet infini dont nous avons besoin pour agir, que nous devons manier à tâtons, et qui contrarie, détourne ou précipite notre infirme opération, n'est-ce point un sentiment d'effroi qui surgit en nous? Ce que nous avons à redouter, c'est en même temps l'impuissance de l'effort refoulé, et la fécondité imprévue d'une intervention trop secondée. Tantôt plus, tantôt moins, et jamais juste ce que nous voulions. C'est la raison pour laquelle une déception suit d'habitude toute satisfaction convoitée; dans ce qu'on souhaitait, derrière la fin apparente du désir, se dissimulait un vœu infiniment plus ample.

Aussi est-ce un dessein naturel à l'homme que d'obtenir, avec toute la précision possible et par contrainte, le concours des forces étrangères. S'effaçant pour ainsi dire lui-même, il cherche à épargner son effort, afin de leur laisser produire ce qu'il a prédéterminé rigoureusement et d'être, lui seul, la volonté de ce qui n'en a pas. Par où cette coaction est-elle possible? car ce mot, outre l'idée de contrainte qu'il évoque, doit conserver le sens de son étymologie : convergence et union d'activité. Il ne s'agit plus à présent de noter des tendances ou de considérer des projets; il s'agit de déterminer un concours effectif et une intervention de fait. Comment donc l'opération humaine réussit-elle, selon son besoin et son vœu, à employer et à soumettre, à s'assimiler et à s'incorporer ce qui semble lui être extérieur?

II

Nous n'agissons jamais seuls. De quelle manière notre action peut-elle provoquer et même contraindre l'action d'autre chose; et qu'est-ce que suppose cette possibilité même? La question est délicate; car au lieu de regarder le phénomène sensible ou l'œuvre produite comme l'expression de l'*agent*, il faut y voir maintenant la part de l'*agi*. Dans ce phénomène même, ce n'est donc plus le sensible qui importe; c'est ce qui le rend sensible. Le déterminisme physique était sans doute dépassé déjà et vaincu. Mais il reste à mieux voir encore comment la production victorieuse de l'acte n'est possible que par ce qu'il y a de *subjectif* hors de l'agent même.

Pour pénétrer dans le système universel des phénomènes, l'action, en se produisant, doit devenir comme l'aliment du milieu où elle paraît. Afin de se faire objet et de se manifester sensiblement, notre vie subjective évoque des sujets encore étrangers à elle. Il faut donc, pour aider l'imagination du secours de l'analogie, nous replacer au point où l'on considérait les conditions élémentaires et les sources inconscientes de l'action en nous : ainsi se représentera-t-on plus aisément comment notre opération volontaire, descendue dans le domaine des faits bruts, devient à son tour l'invisible source et le stimulant nécessaire d'autres énergies et d'actions parties d'ailleurs que de nous. Nous rentrons dans le déterminisme de la nature pour le solliciter à notre gré et l'orienter vers nos fins. Nous le sollicitons comme il nous sollicite.

Aussi, pour agir et pour réussir en quoi que ce soit, faut-il savoir s'y prendre. Qu'on ait à travailler le granit et la glaise ou à manier les hommes, toujours même besoin d'un tact instinctif ou d'une suggestion inaperçue. En se répandant dans le dynamisme ambiant, l'action y porte, par le mécanisme du signe, une intention et une idée. Elle conserve, enfermés dans le symbole expressif qu'elle vient grâce à la contrainte du déterminisme proposer et même imposer au système total, un sens et une physionomie individuelle; c'est une virtualité subjective capable d'organiser d'autres spontanéités et de les faire servir à ses desseins. Ainsi se découvre de mieux en mieux la finalité et l'efficacité de cette première œuvre produite qui est l'expression immé-

diate de l'opération même : elle devient l'instrument du règne croissant de la volonté. Là même où il semble que nous violentons la matière brute, notre intervention n'est encore qu'un signe, en ce sens que nous faisons appel à une réaction et que nous escomptons une aide.

Ainsi donc, confrontée avec la cause efficiente qui lui apporte par le véhicule du phénomène sensible et sous forme d'aliment subjectif une intention et comme une suggestion déterminante, le terme de déploiement de la volonté fournit les moyens, et, avec plus ou moins de spontanéité, de résistance ou d'intelligence, il devient, pour sa part, cause efficiente de la fin commune qu'il n'eût sans doute pas obtenue tout seul et que pourtant il recélait en soi. Toute œuvre faite suppose deux causes efficientes qui se correspondent et se complètent : l'une et l'autre sont mutuellement la condition nécessaire de leur succès commun. Et l'âme de cette coaction, c'est une intention initiale, une volonté qui se propose, non pas seulement l'objet où elle tendait d'abord, ni même le concours de cette fin objective, mais une communauté d'action et d'effet. On ne domine les phénomènes qu'en se servant d'eux comme de signes pour remonter à ce qui les détermine et les produit; c'est-à-dire que nous aussi nous leur servons de signes, afin de stimuler les forces dont ils procèdent.

L'opération mécanique qui s'accomplit dans ce monde des phénomènes en se guidant d'après les apparences sensibles, implique donc une action plus cachée et plus efficace, la confrontation des aptitudes dynamiques, l'épreuve ou le calcul des affinités profondes, tout ce que les métaphysiciens avaient prématurément nommé la communication des substances. L'efficacité de l'acte dans le monde des phénomènes repose, en dernière analyse, sur un concours de spontanéités perçues à travers leurs symboles naturels. Quand l'ingénieur, à l'aide du calcul, détermine la résistance des matériaux qu'il emploie; quand le physicien fixe par ses expérimentations la conductibilité d'un corps; quand le praticien applique à ses constructions les connaissances empiriques qui lui permettent de faire du bon ouvrage, tous, à leur insu sans doute, essaient de pénétrer le *quid proprium* et, si l'on peut dire, la nature subjective et active des éléments bruts dont ils attendent une conformité au but proposé.

En toute vérité nous ne faisons rien, même dans l'arrangement des matériaux; nous faisons faire par d'autres ce que la pensée a

conçu et la résolution décidé. Et de même que, dans la vie individuelle, c'est le concours d'énergies subalternes qui opère en nous sous la médiation de l'intention initiale, de même, hors de nous, le rôle de la volonté, c'est moins d'agir que de susciter et d'orienter, en les assimilant à l'acte, les puissances extérieures. Jusque dans les cas où la provocation de l'auteur qui a l'initiative de l'œuvre paraît nécessitante, il n'agit pas sans faire agir : du dehors il réunit les conditions; du dedans seulement répond la cause déterminante et opérante. Comme le remarquait déjà Bacon, nous nous bornons à mettre en présence les forces naturelles : *natura intus cetera transigit*. Et même pour les mettre en présence, il faut déjà qu'un signe ait été éveiller en elles une énergie endormie et stérile qui se prête à ses sollicitations. Tout n'est donc pas absurde dans les prétentions de la magie ou de l'occultisme : il y a une incantation naturelle, qui, encore qu'inefficace dans les conditions normales, peut devenir le principe de merveilleuses ou miraculeuses opérations.

Sans doute il semble étrange de dire que, pour agir sur une pierre, il faille par une sorte de suggestion, s'adresser à des énergies virtuelles qui sommeillent en elle. Mais il semble étrange aussi que dans l'hyperesthésie somnambulique, l'hypnotisé perçoive, sans se rendre compte des intermédiaires, les signes les plus imperceptibles et les états même inconscients de son magnétiseur. Ce qui est produit obscurément par une activité intelligente ne peut-il être aussi obscurément reçu et interprété? Tel est bien le mécanisme ordinaire de l'interprétation des signes même les plus distincts. L'harmonie interne d'un symbole expressif et vivant jusqu'en ses plus infimes parties n'est jamais sentie qu'en gros; et c'est le caractère arbitraire de l'expression qui finit par prévaloir. Mais si la convention artificielle éclipse, elle ne supprime pas cette histologie expressive du signe naturel. Il subsiste un langage inconscient qui parle à des sens inconscients; et, comme tout autre langage, il peut être appris et perfectionné par l'usage. Ainsi le magnétiseur prend de mieux en mieux possession de son sujet et se fait plus nettement comprendre à mesure qu'il lui parle plus souvent en son mystérieux idiome. Ce qu'on a nommé la lecture de la pensée n'est peut-être que la perception délicate et l'interprétation secrète de ces traces imperceptibles, εἴδωλα. Ainsi encore conçoit-on au moins la possibilité d'expliquer la bizarrerie des sympathies ou des antipathies instinctives, et l'étrangeté de

ces communications télépathiques dont quelques psychologues s'occupent aujourd'hui à recueillir le témoignage. Il semble qu'à notre insu nous vivions dans un perpétuel entrecroisement d'impalpables influences.

Si dans l'hygiène de l'organisme animal l'on est amené à tenir un grand compte des infiniment petits, il est sans doute nécessaire également, dans le détail inconscient des opérations mentales, d'attribuer un rôle à tous ces imperceptibles. Ce sont comme des semences qui, cachées sous la lettre morte du phénomène matériel, n'attendent qu'un terrain propice pour germer au sein d'une spontanéité capable de les nourrir. Partout où il y a ébauche d'une vie subjective, c'est-à-dire partout, il est donc possible d'opérer. Nous n'intervenons dans le déterminisme des phénomènes qu'à cette double condition : c'est que nous tirions notre acte propre d'une puissance qui le dépasse; et c'est que nous empruntions notre action utile à une force qui est au delà de ce déterminisme et derrière les phénomènes produits.

Aussi, à vrai dire, n'est-ce jamais sur les phénomènes directement perçus que nous fondons notre science et notre empire. Que suppose en effet le besoin qu'a l'homme d'action des leçons de l'expérience; que suppose l'investigation scientifique; que suppose la puissance de la science sur la nature? tout cela implique que, pour agir efficacement, il faut découvrir et convertir à nos fins ce qui, dans les phénomènes perçus, en est l'invisible phénomène subjectif et l'action propre. Et voilà comment, après la subjectivité interne et la subjectivité organique, la *subjectivité externe* devient, elle aussi, vérité de science.

Entre la question des rapports des phénomènes les uns avec les autres et le problème encore réservé et peut-être chimérique de la communication des substances, il y a donc place pour l'étude de relations qui ne sont ni physiques ni métaphysiques, mais psychologiques. Quoi qu'il semble, ce n'est pas sur les faits positifs, pris comme la seule réalité, que nous agissons; pour opérer en eux, il faut atteindre, à travers les signes qu'ils sont, les forces obscures capables de les produire. C'est à des causes que nous nous adressons par le truchement des phénomènes. Les faits expérimentés ne sont pour ainsi dire que l'écho des résonances profondes, où, en tâtonnant, nous nous efforçons de toucher juste sans y voir. Il y a bien des choses, et quelques-unes des principales, où un manant sait autant et plus de philosophie qu'Aristote.

C'est ici encore qu'apparaît la soudure des méthodes expérimentale et mathématique. Quel est l'objet du calcul infinitésimal et comment expliquer l'adaptation paradoxale et réciproque des nombres à l'observation et de l'expérience au calcul? Le calcul infinitésimal suppose précisément une virtualité vivante et infinie dans la nature; il suppose, en face de notre pensée, d'autres énergies, d'autres sujets, des monades, un dynamisme sous le mécanisme apparent. C'est pour cela justement qu'il s'applique aux apparences et qu'il permet de les gouverner. Agir, c'est pénétrer par tact et par divination dans l'intimité fermée d'autres sujets et les intéresser à soi. Calculer, c'est représenter symboliquement cette infinitude de la vie et ces relations des forces concourantes. Voilà pourquoi le calcul, on l'a montré, supposait l'action, et pourquoi l'action est apparue comme la médiatrice naturelle entre les nombres et l'expérience [1].

Ainsi enfin s'explique mieux comment les sciences positives répondent à une secrète inspiration de la volonté. Car ce désir encore extérieur et pour ainsi artificiel de connaître qui était apparu déjà comme une raison solide du savoir humain se fonde, on le voit, sur un besoin plus profond : l'action, intéressant hors d'elle d'autres agents, cherche, pour être efficace, à pénétrer par un double travail d'approche, *a priori*, *a posteriori*, l'univers invisible d'où procèdent les faits qu'elle prétend susciter. Et de même que, pour gouverner nos membres et nos désirs, nous réglions les démarches brutes afin de prendre comme entre deux feux (entre la volonté supérieure et l'obéissance passive des actes matériels) les rebelles du dedans, ici encore, par une tactique analogue, nous usons de la connaissance empirique et de la déduction mathématique comme d'un étau, pour contraindre à notre service les insaisissables forces de la nature.

C'est donc l'action qui constitue le domaine de ces sciences positives : car, de part et d'autre, elles ont pour objet d'étudier le contenu de l'opération, le concours de notre connaissance avec les conditions internes des phénomènes, la coaction dans le déterminisme universel. Aussi n'ont-elles paru se relier entre elles que dans l'action. C'est pour cela encore qu'elles sont voulues

1. Non qu'il s'agisse d'affirmer la réalité substantielle de ces sujets étrangers à l'agent, non plus que celle de l'agent même. Il s'agit simplement de déterminer les mutuelles relations de l'ordre subjectif et de l'ordre objectif, ou d'adapter entre eux tous les aspects du phénomène universel.

comme un moyen d'éclairer et de développer l'intervention réfléchie de l'homme, d'augmenter sa puissance et d'étendre son empire. En étudiant la plus lointaine nébuleuse, ou en scrutant l'organisme d'un insecte, le savant, pour qui sait comprendre, collabore à la solution du problème de la destinée humaine. Toute question rentre dans cette question. Au fond, les sciences analysent les procédés du vouloir et contribuent à servir ses intentions; leur vraie raison d'être, c'est d'assimiler à la volonté d'autres énergies et d'ajouter à la vie individuelle quelque chose de la vie universelle.

III

En se produisant, l'action se transforme. Mais cette transformation même est ce qu'on cherchait en agissant. L'agent se met dans ce qu'il fait; et ce qu'il fait le façonne. Le centre d'équilibre de la vie individuelle se déplace donc et se transporte dans l'œuvre à laquelle la volonté se consacre. Ἐνεργείᾳ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἔστι πῶς.

C'est à ce point de vue qu'il convient de se placer pour comprendre, en même temps que la notion de causalité, le rapport de la finalité externe avec la finalité interne. Toute cause, pour être efficace, suppose une synthèse effective. Comment diverses parties d'un même système organique peuvent-elles coopérer de manière à devenir mutuellement moyen et fin, sinon parce que l'une, cause efficiente, trouve dans l'autre, cause finale, une spontanéité complice de la sienne sous la dépendance d'une même idée directrice? Il en est de même pour les forces qu'on nomme extérieures les unes aux autres, mais qui en réalité font partie d'un même complexus où tout est solidaire et où l'adaptation est partout possible, partout perfectible.

Ainsi le lien causal résulte à la fois d'une disposition subjective et d'une association empirique. Son originalité, c'est d'être à la fois analytique *a priori* et synthétique *a posteriori*; car dans l'effet produit, chacun des sujets qui y contribuent est un agent principal. L'intention idéale semble tout entière tirée de l'initiateur; la réponse paraît venir tout entière du collaborateur; mais, en fait, il y a réciprocité de la forme et de la matière, et dans l'œuvre il y a une double opération symétrique : chacun croit tout faire. D'intention, le résultat appartient tout à chacun, quoiqu'il ne soit

jamais seulement ce que chacun y apporte. Sans doute l'effet n'est rattaché à ses causes que par une relation synthétique (d'où l'impossibilité d'ériger en vérité absolue le déterminisme de la nature). Mais l'effet n'est pas seulement un phénomène juxtaposé à la suite de son antécédent; il suppose l'intervention d'une seconde cause, subjective elle aussi, et *naturée* si l'on peut dire (d'où l'impossibilité de voir dans la causalité une connexion purement arbitraire). Entre l'agent et ses coopérateurs il s'établit une relation analogue à la finalité qui associe les membres d'un même organisme. Aussi la volonté devient-elle comme l'âme du déterminisme qu'elle fait servir à ses fins. L'homme est vraiment « toute nature », le lien universel.

Puisque l'œuvre opérée est toujours une synthèse différente de l'œuvre projetée, rien ne saurait remplacer l'expérience effective. Et, pour ce qui touche à la science de la pratique, c'est beaucoup de prouver ainsi l'irrémédiable impuissance de la pure spéculation. Dans l'étude, par exemple, des fonctions économiques et sociales, c'est s'exposer inévitablement à l'erreur que de considérer l'expansion de l'activité humaine et d'en construire les conséquences sans envisager directement le mouvement de retour et les réactions naturelles. Qui donne reçoit. Mais le reçu, le *donné* sert de guide au *donnant*. Dans l'esprit le plus inventif il y a toujours un fond de passivité : une découverte ne se fait point sans la rencontre d'une occasion avec une curiosité en éveil. Nous ne travaillons pas à l'aventure, dans le vague et l'indéterminé; mais l'ordre des choses dirige notre effort, soutient notre pensée, oriente notre action par d'insensibles contradictions.

Sans doute d'infinies déviations demeurent possibles; mais quelque violence qu'on puisse faire à l'ordre apparent, toujours, même dans les actes les plus déréglés, il subsiste une suite réglée dans la croissance de l'opération voulue. Abstraction faite de cette diversité indéterminable, il nous faut donc continuer à étudier le développement nécessaire et l'histoire naturelle de l'œuvre opérée.

Rassemblons les résultats des précédentes analyses.

L'action individuelle s'impose au dehors, ne fût-ce que par l'expression naturelle et par le système organique de phénomènes qui en est le signe.

Or ce signe, qui recèle une tendance vers une fin ultérieurement voulue, ne se manifeste, ne se constitue, et à plus forte raison, n'opère son effet que si déjà il intéresse à sa production quelque chose d'étranger à la vie individuelle. Il faut qu'il soit; et, pour qu'il soit, il faut qu'il y ait coaction.

Cette coaction d'où résulte le phénomène de l'acte, si élémentaire qu'il soit, n'est possible que par une correspondance du milieu où il se déploie; la continuité mécanique des faits déterminés et solidaires implique un dynamisme externe. Nul besoin de recourir à la métaphysique pour établir la vérité de ce dynamisme. Qu'il y ait des sujets étrangers à l'agent, c'est un phénomène de même ordre que l'existence du sujet lui-même : la liaison de ces phénomènes est nécessaire; et l'on ne peut en faire la science qu'en reconnaissant ce déterminisme.

Il y a donc un double mouvement dans toute opération extérieure; le premier, par lequel le signe expressif s'impose au déterminisme environnant; le second, par lequel à travers ce signe la réaction d'où naîtra l'œuvre souhaitée, est sollicitée, exigée, obtenue.

Ainsi le phénomène de l'action suppose la convergence de deux séries de phénomènes, l'une partant de l'agent, l'autre suscitée d'autre part. Toute production exige le concours de deux acteurs; et l'acte extorqué, procédant par la médiation du signe de l'agent qui a l'initiative de l'œuvre, vient en quelque sorte se réunir au signe ou au phénomène dont il a subi la suggestion. L'opération extérieure de la volonté constitue donc une synthèse de phénomènes qui enveloppent entre eux une énergie interne, une coopération forcée.

De cette façon se constitue le terrain commun où ont lieu les échanges inévitables et où se fixe la solidarité universelle. Il ne dépend pas de moi, par exemple, d'avoir entendu une parole; et cependant dans le son qui m'a frappé il y a une part de spontanéité, une réaction naturelle de mes sens. Ma réceptivité est active. Et c'est ainsi que les phénomènes perçus ont un double appui ou, pour ainsi dire, une double réalité, en ce qui les produit et en ce qui les subit. Ce qu'ils ont de consistance vient d'un concours de puissances, puissances isolées dans leur intimité, mais dont ils sont le nœud et le trait d'union. Si les sciences positives sont suspendues à l'action, c'est donc parce que, d'abord, l'action fournit aux phénomènes qui en sont l'objet, la cohésion et

la solidité. Et par là, le déterminisme universel, domaine de ces sciences, rentre, avec la coaction qu'il permet, dans le développement plus large de la volonté.

Montrer comment l'action peut exercer une influence sur des agents différents de son auteur et solliciter leur coopération en respectant leur initiative et leur indépendance, mais toutefois en tendant à une union aussi intime que possible, tel est le dessein du prochain chapitre. — J'indique d'abord comment le résultat de la coaction, se détachant de ses causes, forme une créature distincte qui a une évolution propre et une efficacité naturelle. — Je montre comment elle ressuscite dans les consciences où elle est reçue comme aliment; comment elle y est interprétée et admise avec plus ou moins de réflexion. — Je détermine ce qui, dans la coopération, revient à chacun des associés. Et toute cette recherche est dominée par la pensée que, de plus en plus, l'intention profonde de l'agent est d'obtenir une conformité réelle avec ceux qu'il atteint, une unité effective, une communauté de pensée, de vie et d'opération. L'étude de ce prosélytisme spontané nous amènera à comprendre le besoin d'une communion plus étroite des consciences et des volontés entre elles.

CHAPITRE III

INFLUENCE ET COOPÉRATION

Quand la coaction a produit son effet, le résultat semble former un tout suffisant et comme une créature nouvelle au milieu des phénomènes. Mais, par cela même, l'œuvre a une « influence » nécessaire; elle est un rouage dans le déterminisme général. Inévitablement, l'action est plus que l'œuvre même; et au delà de toute fin particulière se trouve une fin plus générale. Ce que j'ai fait par moi-même avec le concours d'un autre n'est plus pour moi seul et pour cet autre seul. L'acte accompli a forcément une portée plus large. Et, en un sens, il existe désormais pour tous les autres autant que pour ceux mêmes qui l'ont produit. Que signifie cette nécessité? et se cache-t-il là une secrète ambition du vouloir? — Oui; et quelle est-elle?

I

A l'instant précis où elle naît du concours de ses causes, l'œuvre n'est pas encore un spectacle pour ses propres auteurs. *In actu, actus nondum est actus.* En parlant, on ne s'entend pas parler; et dans le phonographe on reconnaît à peine le son de sa voix; sur la feuille où elle vous revient imprimée, vous êtes surpris de votre propre pensée. Mais aussitôt qu'après l'aveugle opération dont elle sort, notre œuvre est produite, elle devient, pour nous comme pour tout autre, un objet où nous apprenons à nous voir. Nous ignorons notre visage tant qu'une glace ne nous le révèle pas :

l'action est le miroir qui nous offre une image visible de notre caractère. Elle est faite pour être vue. La fin sciemment poursuivie ne clôt pas le désir. Ce qu'on fait, on le fait encore pour autre chose qu'on ne croit. Il y a dans l'intention un superflu caché; et c'est cette tendance enveloppée qui se retrouve dans le résultat même de l'opération.

L'action s'est d'abord épanchée dans un signe immédiat; puis elle a poursuivi une fin déterminée, pour en constituer une œuvre qui paraissait en être le complément; mais ce n'est pas tout. Sous cette œuvre rapportée à ce but particulier subsiste un besoin plus ample qui déjà commence à y chercher sa satisfaction. En appelant à lui le résultat d'une collaboration, l'homme est porté à évoquer, à vouloir non plus seulement l'œuvre, mais l'intimité même de l'ouvrier et du collaborateur. Ce qu'il y a d'universel en tout sujet, c'est là ce qu'il veut mettre dans son acte; et c'est là ce qu'il veut qui y soit retrouvé.

Il faut donc encore une fois déplacer et élargir la notion qu'il convient de se faire de la finalité. La fin, c'avait d'abord été le motif préféré, puis la décision qui s'efforçait d'exécuter l'intention volontaire, puis l'objet auquel se portait l'opération elle-même, puis la collaboration de cette cause finale, et enfin le produit de cette coaction, rapporté à l'intention primitive de l'agent. Mais il y a plus encore : grâce à l'apport de notre partenaire qui maintient l'hétérogénéité de la cause et de l'effet, l'action consommée, différant toujours de l'action projetée, se détache de nous. Elle commence à se comporter avec indépendance et à jouir d'une sorte de vie impersonnelle. Notre idée, en même temps qu'elle est *nôtre*, est *une* idée; et dans toute idée il y a un principe universel. Aussi, en agissant, nous proposons-nous invinciblement une satisfaction d'amour-propre pour ainsi dire désintéressée. Ce que nous faisons, nous le faisons (même quand c'est par égoïsme) avec une espèce de luxe, d'art et de superflu. Ne voit-on pas l'exagération de ce penchant jusque chez le criminel qui apprécie la beauté de son coup, ou chez le fat, « aussi sot qu'un coq qui s'imaginerait que le soleil se lève pour l'entendre chanter »? Nous n'agissons jamais pour nous tout seuls, pas plus que par nous seuls.

Où cette tendance se marque d'abord avec le plus de netteté, dans les œuvres sensibles elles-mêmes, c'est par l'art : et l'art apparaît dès les premiers objets ouvrés de main humaine. Il

semble que l'œuvre belle ait une suffisance absolue, qu'elle vive, qu'elle soit non pas seulement le reflet d'une idée, mais une idée réelle, qu'elle ait vraiment la puissance d'être, d'agir et d'aimer. La beauté a un charme qui va bien au delà et bien au dessus de qui la sent ou de qui en est revêtu : comme dans les œuvres du génie est recélée une signification beaucoup plus ample qu'on ne le comprenait d'abord, ainsi dans la beauté réside une expression impersonnelle qu'on goûte mieux à mesure qu'on a l'âme plus noble. C'est là un sentiment qui par sa largeur même et son rayonnement devient une angoisse et un mystère; comme si, dans ce que nous aimons, notre admiration s'attachait à un lointain et plus puissant amour, dont la beauté connue ne serait qu'un infirme symbole.

Dans toute œuvre humaine il y a donc un mysticisme naissant. A l'origine il semble qu'on ait attaché une intention superstitieuse à la représentation des figures et des ornements, comme si l'image avait une réalité par elle-même en accaparant la vie intérieure de l'objet qu'elle dépeint. On dirait qu'exprimer par des signes la pensée dont l'âme est grosse ce soit mettre au jour plus que cette pensée même, et faire un dieu. Aussi l'art est-il, comme par une vue anticipée, le résumé mythique de tout le développement futur de la volonté en quête de son parfait achèvement : dans l'œuvre sensible, dans le phénomène, il insère fictivement le réel, le vivant, l'humain, le divin; il enveloppe d'instinct et découvre par intuition l'équivalent symbolique de toutes les aspirations encore implicites du vouloir.

Ne retenons ici de cette tendance à l'esthétique dans l'action même la plus égoïste et la plus intéressée, que cette vérité : c'est que l'œuvre achevée acquiert une indépendance relative; c'est qu'elle tombe à sa maturité comme un fruit couvert de sa fleur et plein de semences; c'est que, du moment où on y a mis une intention et une pensée, elle dépasse singulièrement la vie individuelle où elle avait pris racine.

Si l'art est la nature même de l'homme ou du moins le symbole du déploiement total de son activité, c'est donc parce que, dans la beauté qu'il exprime, il fait de l'œuvre belle une vérité détachée et impersonnelle; il tend à l'affranchir du temps et de l'espace pour qu'elle domine la diversité des goûts particuliers. En raison de cette impersonnalité même, l'œuvre d'art n'est pas plus pour l'auteur que pour le spectateur; il faut la refaire en soi-même

pour la sentir et la comprendre. Aussi, dans toute action vraiment humaine, y a-t-il ce que Kant nomme « une finalité sans fin », c'est-à-dire une réalité indépendante des occasions immédiates qui en ont été le prétexte et des agents qui l'ont produite, une virtualité indéfinie. Engendrée par la puissance impersonnelle de la raison, cette œuvre est prolifique à son tour en gardant de son origine un besoin d'expansion et de propagande.

Voilà comment, en fait et sans dépasser les relations des phénomènes entre eux, se réalisent d'elles-mêmes les formules où la *Critique de la Raison pratique* cherchait la pure expression du devoir. On ne peut, on ne veut pas enfermer sa vie en soi : en agissant, on agit comme pour tous et en tous. C'est la raison pour laquelle naturellement nous sommes portés tous à maximer notre conduite. Au moment même où nous avons conscience de faire une exception en notre faveur et de nous traiter comme personnage incomparable, hors des lois communes, nous nous posons en exemple vivant par la force brute du fait accompli. Si nous sommes amenés à incarner l'intention dans le corps d'une œuvre qui est là devant nous et devant les autres comme un nouvel agent, c'est donc parce que dans la résolution initiale était déjà compris ce désir de faire de l'acte une sorte de création distincte de son auteur, participant à la réalité commune, subsistante à tous les yeux, douée de ce caractère d'universalité que recèle tout ce qui a place dans le déterminisme objectif de la science. Ne faut-il pas qu'il y ait proportion entre l'impulsion de la force et l'effet qu'elle produit? Si, pour s'exprimer par un signe et par une œuvre, l'intention a soulevé ce déterminisme, il est clair que c'est afin de marquer l'œuvre même du sceau de sa puissance, afin d'en faire une vérité réelle et générale, χώρις. Et c'est cette fin, implicitement poursuivie, qui a soutenu l'effort; c'est elle qui procure l'efficacité du vouloir. On ne réussit à agir volontairement dans l'univers que parce que l'action doit avoir une portée virtuellement universelle.

Ce qui est vrai de l'apparence matérielle l'est donc d'abord du sens qu'elle exprime et dont le signe est le véhicule. Si l'acte réalisé a un caractère impersonnel et une évolution indépendante, c'est là le fait littéral dont il fallait retrouver l'inspiration intérieure. L'intention, l'opération qui l'exécute, l'expression naturelle qui la manifeste, la coaction qui édifie l'œuvre, l'influence qui s'en dégage par attrait ou par enseignement, tout cela s'en-

tresuit. Rien, disaient les stoïciens, n'est vil dans la maison de Jupiter; rien n'est arbitraire, insignifiant, accessoire dans le déploiement de la volonté. Et de même que, sous le signe en apparence étranger à l'intention, l'on a découvert la voie directe qui aboutit à la fin convoitée, de même ici, sous l'œuvre constituée, apparaît le prosélytisme caché et l'influence latente qui en est la raison d'être. Toute œuvre produite est une propagande en acte.

Étrange illusion d'estimer qu'on peut à son gré restreindre ou répandre les conséquences de son action, qu'il est loisible d'enfermer sa vie en soi, de se faire du mal sans en faire à qui que ce soit, d'entrer ou de sortir si l'on veut du monde environnant, de la vie universelle, de la morale. On y est; on s'y meut; on y plante ses actes et ses pensées comme des semences fécondes à l'infini. Autant dire que le séducteur ne doit rien à l'innocente qu'il a chargée d'un germe de souffrance ou de mort. En nous tirant hors de nous-mêmes, l'action est pour les autres afin qu'en retour les autres soient pour nous; elle leur donne notre pensée; elle est le ciment social; elle est l'âme de la vie commune. Pourquoi ne suffirait-il pas de se cantonner dans l'intention? c'est que l'individu ne peut s'isoler; c'est que ses actes forment le milieu où d'autres œuvres prendront racine; c'est que, dans cette atmosphère des consciences, de nouvelles intentions fleuriront. Oui, c'est une erreur naïve d'imaginer qu'on peut faillir et ne point faire de tort à d'autres : on ne saurait mal agir sans causer plus de préjudice et de peine qu'on ne voudrait le croire, comme un ouvrage mal commencé qui apporte des ennuis sans fin. Mais aussi, quoi qu'on fasse, qu'il s'agisse d'analyser à fond une idée ou de bâtir un mur, c'est un service public de le bien faire.

Ainsi donc, si l'œuvre matérielle a dans le déterminisme des faits où elle prend place un caractère d'universalité, c'est qu'elle a d'abord dans la pensée et l'intention sincère une portée également universelle. Sans doute nous agissons d'abord pour nous-mêmes; et si nous recourons au dehors, c'est parce l'on s'ignore soi-même tant qu'on ne se mesure pas avec l'extérieur. Mais ce que nous faisons pour nous connaître est fait pour être connu par d'autres. C'est le spectacle de *notre raison*. C'est donc le spectacle de *la raison*. Du moment où l'acte est voulu, il s'adresse implicitement à tout ce qui peut comprendre et vouloir. Une même et unique parole est reçue tout entière par mille audi-

teurs. L'action est la multiplication du verbe intérieur qui, revêtu d'un corps pour s'offrir à toutes les sensibilités, se propose en communion à l'univers, et y répand à l'infini sa semence fécondante : c'est l'organe de la reproduction spirituelle.

Aussi s'explique-t-on que tous les signes, toutes les œuvres et toutes les productions de l'homme ou de la nature aient leur sommaire vivant dans le langage. Le langage est l'équivalent maniable, animé, intellectualisé de l'univers entier. Les mots gardent en eux quelque chose de tous les objets qu'ils évoquent et de toutes les pensées qui s'en nourrissent et s'en servent. Pleins de clartés et de mystères, ils ne rendent jamais tout le verbe intérieur et ils le dépassent toujours : comme le nuage est un mélange d'ombres et de rayons, ni les paroles n'égalent l'infini des pensées, ni les pensées n'égalent l'infini des mots. Ils expriment l'individuel et l'universel l'un dans l'autre. Et c'est pour cela qu'ils forment l'atmosphère intellectuelle des esprits; grâce à eux, rien qui ne soit comme un aliment digéré déjà pour les consciences; et si toute action peut être exprimée et expliquée par la parole, c'est que d'abord toute action est une parole implicite, c'est-à-dire un besoin de se révéler à tous. Ne voit-on pas avec quelle force chaque jour croissante l'homme tente de fixer ses idées et ses sentiments, d'universaliser et d'immortaliser ses actes ou ses œuvres, de communiquer avec toute la terre et tous les temps, et d'intéresser à son infime personne l'univers entier?

Un premier point semble acquis : l'action volontaire, en constituant une œuvre distincte, manifeste une intention implicite, mais certaine. Au delà de l'acte individuel et de l'objet particulier où elle s'est complue, elle aspire à revêtir un caractère d'universalité, à se produire d'une façon qui puisse être comprise de tous, à créer une œuvre qui vaille par elle-même, et qui soit capable d'exercer à son tour une action. Comment cette influence devient-elle efficace?

II

Par le caractère universel qu'elle revêt, l'action tend à aborder et à pénétrer d'autres consciences. Si elle devient visible, peut-on dire, c'est afin d'être vue : rapport peu remarqué encore que cette progression continue qui, de la construction matérielle du signe ou de l'action sensible, nous mène au besoin naturel d'être

considéré, compris, imité, secondé. Sans les connaître, nous escomptons la complaisance d'autres sujets, afin de rayonner, de vouloir et de vivre en eux. Détachée de ses générateurs dont elle garde et unit les types sans en être l'identique reproduction, l'œuvre, comme l'enfant, vit et croît; elle porte en elle cette étincelle d'une pensée qui cherche à se communiquer; elle est active et génératrice à son tour.

L'idée d'influence conserverait le caractère superstitieux ou enfantin qu'elle avait reçu de l'astrologie, ce serait un préjugé fataliste ou matérialiste si l'on estimait que toute pensée peut directement et proprement agir sur toute autre, par coaction, ainsi qu'on meut une pierre. Mais, en revanche, supprimer, par une sorte de protestantisme spirituel, toute communication entre les consciences; prétendre que chacun vit pour soi (comme si d'abord on pouvait, en ce cas, savoir qu'il y a d'autres esprits); estimer que tout sujet est foncièrement original « sans fenêtres sur le dehors », que rien n'entre en lui qui n'en sorte, que l'individualisme et la discontinuité sont la loi absolue du monde intellectuel comme l'évolution continue est celle des phénomènes sensibles; se persuader que nous pouvons demeurer indifférents ou que nous sommes vraiment étrangers aux suites de nos actes, de nos paroles, de nos exemples ou de nos enseignements, comme si rien ne pénétrait ni en nous ni en autrui qui ne fût, à l'entrée ou à la sortie, délibérément contrôlé et accepté, ce serait tomber dans un idéalisme arbitraire et chimérique. Et pourtant combien peu l'on s'est donné la peine d'y regarder de près en toutes ces questions d'un intérêt si vif!

Ce qu'il faut au contraire, c'est considérer l'œuvre non seulement comme le produit ou l'effet, mais comme l'instrument et le lien d'une union plus réelle entre des consciences naturellement solitaires et inconnues les unes aux autres. Et, de même que l'acte consommé est pour celui qui l'accomplit un enseignement, une confirmation et un entraînement, de même l'œuvre achevée et subsistante est, pour quiconque en subit la présence et en est pénétré même involontairement, un aliment et une impulsion. Sans doute ce n'est point par une imitation servile ni par une poussée brutale que cette vivante prédication de l'œuvre peut vraiment opérer son effet : rien de plus sot ou de plus périlleux que la fidélité tout extérieure d'une copie maladroite ou l'application routinière de recettes et de formules, comme ç'a été le ridi-

cule des Précieuses. Il faut, pour être féconde, que l'œuvre, détachée de ses auteurs comme la graine de la tige, meure en quelque façon avant d'être apte à renaître sur un autre sol; il faut qu'elle se dissolve, comme la semence en terre, pour germer et croître; il faut qu'elle suive, afin d'arriver à la conscience d'autrui, ces routes secrètes où ne passent que goutte à goutte, invisiblement, les infiltrations qui alimentent les sources de la connaissance et de l'action.

C'est, il est vrai, une tâche délicate d'expliquer la transfusion des pensées et des motifs d'action d'une conscience fermée dans une conscience fermée. Sans doute, par l'entremise du déterminisme universel, l'action, on l'a vu, parvient hors de nous comme un aliment proposé à d'autres agents; mais ce n'est encore que le symbole d'une propagation plus intime. Car toute pensée est, elle aussi, une expression particulière de l'universel : là est le principe de la communion réelle des intelligences. Dans les conceptions et les œuvres les plus personnelles, il y a un caractère d'impersonnalité qui les rend accessibles à tous et qui les place dans la communauté des esprits.

Toute action où l'homme met une parcelle de pensée est donc une idée vivante, soit qu'il laboure son champ ou qu'il tisse une étoffe ou qu'il taille la pierre et le marbre : mais sous la forme déterminée qu'elles revêtent et dont elles ne peuvent se séparer sans périr, ces idées réelles gardent leur valeur universelle; c'est ce qui les rend communicables. Grâce à ce qu'il y a de commun et d'impersonnel en elles, les suggestions les plus singulières et les œuvres les plus excentriques peuvent donc être interprétées. Par la double médiation du signe particulier et de l'idée générale dont l'union fait leur vie, elles sont capables de ressusciter en d'autres consciences, d'agir sur les résolutions et de pousser à leur manière dans un sol différent. De même que le type spécifique persiste à travers tous les caprices de la nature et toutes les transformations héréditaires, il y a aussi des familles d'esprits, une descendance et une évolution des idées par voie de filiation ou d'alliance. Et, par ce qu'il y a de générique en tout acte humain, nous pénétrons tous les uns dans les autres, y apportant avec l'impulsion de la raison générale les habitudes ou les aberrations de notre culture particulière. Un vivant naît d'un vivant.

Et s'il fallait entrer dans le détail des voies de cette fécondation, que de routes ouvertes aux germes contagieux! Une pensée réa-

lisée dans une action qui nous devient un spectacle et une leçon, qu'est-ce en effet sinon un exemple et un entraînement? Sait-on ce qu'est un scandale? C'est la formule des besoins confus qui s'agitaient en nous sans peut-être oser prendre une conscience distincte d'eux-mêmes; c'est le redoublement des appétits secrets qui trouvent enfin leur expression patente; c'est la justification, par le fait, des tendances inavouées; c'est un obstacle écarté et une pudeur perdue : en dépouillant peu à peu certains sentiments de ce qu'ils ont de honteux quand on pense être seul à les éprouver, l'enseignement des actes engendre la tyrannie du respect humain. Ainsi se forme, d'invisibles influences, l'atmosphère morale et l'esprit du siècle. Déjà la façon toute matérielle dont l'intention est réalisée est un chemin frayé aux imitateurs : tout acte est une découverte; car il ne suffit pas, pour agir, d'éprouver un vague désir ou de former une conception abstraite; il faut encore inventer des moyens précis et des satisfactions réelles : l'exemple en propose l'invention toute faite.

Ce n'est pas tout; plus profondément, il y a dans l'influence qu'exerce l'action, à tenir doublement compte de la pensée et du corps où elle vit. Après que, par coaction, l'œuvre d'une parole et d'un spectacle est produite à la fois par l'acteur et par le témoin, non seulement elle agit dans la mesure où il y a, chez le spectateur, représentation sèche et extérieure du phénomène qu'il subit en y participant; mais encore, au-dessous de cette vue distincte qui laisse à sa décision la pleine maîtrise d'elle-même, s'opère un travail inconscient qui vient remplir d'incitations secrètes et de sentiments confus le cadre abstrait de la froide et vide connaissance. L'activité sourde que le témoin, même passif, déploie spontanément pour percevoir le spectacle qui lui est offert, est comme une première vitesse acquise. Sentir et percevoir, c'est déjà commencer à faire. Car, ainsi que le remarque Platon, il y a dans l'emplette des connaissances un grand risque. On ne peut les mettre dans un autre vaisseau que l'âme; et, dès qu'elles y entrent, il y a un bien ou un mal qui est fait sans ressource.

Il y a davantage encore. Car l'œuvre constituée, renfermant plus que la claire prévision ne l'avait pensé, contient aussi plus que la claire image n'en peint dans la conscience. Si d'un côté l'expression sensible d'un sentiment ne rend jamais tout que ce nous sentons au cœur, d'autre part, il y a toujours aussi dans cet acte du signe autre chose et plus que l'état d'âme auquel il cor-

respond; il manifeste cela même qui en nous demeure obscur et nous échappe. Et puisque l'action ajoute à la pensée et à l'intention un complément essentiel, puisque l'opération réalisée est une synthèse enrichie encore d'éléments nouveaux, il est donc naturel que, sur d'autres consciences, l'acte revêtu de son accroissement sensible ait la double efficacité de ce qu'il a à la fois d'intelligible et de matériel. Ainsi, par ce que la lettre même a d'infidèle, d'extérieur et d'inadéquat à l'esprit qui s'y incarne, elle le complète et le dépasse en quelque façon. Ce qui donne à l'œuvre perçue et interprétée toute son action sur qui la perçoit, c'est ce qui, en elle, a besoin d'être interprété : elle porte avec elle sa gangue ou son enveloppe, comme dans la graine autour du germe il y a toujours une première provision d'aliments.

La nature profonde et durable de l'influence qu'exerce une œuvre, dépend donc de la façon même dont en elle l'idée est unie à sa matière. Plus ce lien est étroit, plus la vie s'y marque avec puissance et fécondité. C'est le propre du génie de découvrir les rapports lointains des choses, et d'opérer une synthèse plus simple et plus stable avec plus d'éléments disséminés. Dans ce composé même, par ce qu'il a d'obscur, subsistent des virtualités latentes que le temps fait peu à peu passer à l'acte. Il n'y a point de grande œuvre à laquelle la foule ne collabore. Et avec les siècles, ces collaborateurs anonymes reprennent ou ajoutent leur part. A mesure que les œuvres humaines vivent plus longtemps, il faut trouver des raisons plus profondes de cette survivance : non que leur auteur ait vu d'abord tout ce que les âges suivants découvrent dans ses propres pensées; la destinée des grands inventeurs est ordinairement de trouver autre chose et plus qu'ils ne savent, d'aborder l'Amérique en croyant débarquer aux Indes. Mais ils n'en ont pas moins déposé le germe fécond; ce qu'ils font faire, c'est encore eux qui d'une certaine manière le font. Ils engagent l'humanité dans une voie qui, sans eux peut-être, ne se serait pas ouverte ainsi; et, servant de tête de file à l'armée des moutons humains, ils orientent, quelquefois à leur insu, les peuples et les civilisations. La variété des moyens et des fins est illimitée dans le développement de la vie comme de la science. Chaque action est un tournant de l'histoire universelle. Il faut toujours agir comme si l'on gouvernait le monde : les autres sauront peut-être recueillir et faire fructifier le moindre don qui leur sera confié. Ce que nous faisons faire, nous le faisons sans doute;

mais en même temps ce que nous faisons, on nous le fait faire.

Aussi les grands ouvrages de science, d'art ou de vertu qui dépassent la conscience individuelle appartiennent-ils à tous; c'est de tous qu'ils reçoivent peu à peu leur sens et leur commentaire; c'est de tous qu'il dépend de modifier insensiblement le jugement qu'on en porte. Leur influence est indéterminée; l'œuvre s'enrichit de ce que le temps y ajoute lentement; et pourtant elle demeure toujours elle-même, puisque l'on y a rien mis que ce qu'une pratique plus longue et plus diverse de la vie a prouvé qu'elle contenait en effet. Est-ce qu'une page du Dante ou une cathédrale gothique est pour nous, hommes du XIX^e^ siècle, ce qu'elle était au XIII^e^? Il semble qu'en se reposant sur les mots, sur les pensées ou sur les pierres les regards humains achèvent de les sculpter et les pénètrent d'énergies nouvelles qui donnent aux ruines mêmes un surcroît de vie. Mais de cette génération illimitée, le premier initiateur ne peut refuser entièrement la paternité. Le lien qui perpétue la continuité de son intervention n'est jamais rompu. Si, par nature, l'action opérante est comme l'union d'une idée et d'un corps, γάμος, ce mariage est indissoluble et fécond à l'infini.

Sans doute il se peut que l'œuvre, pour ainsi dire désaffectée et pervertie, subisse le vent des opinions et le caprice des interprétations injurieuses. Une fable, sans malice pour l'innocente enfance comme elle l'était peut-être aux yeux de l'insouciant bonhomme qui l'a contée, paraît au regard du moraliste, grosse d'égoïsme et d'épicurienne volupté. Inspirées par une haine étroite et farouche d'aristocrate vaincu dans les luttes politiques, pleines de passions honteuses, les sentences de Théognis deviennent, dans la démocratie des âges suivants, un recueil moral pour les écoliers. Mais justement parce que les œuvres dépassent toujours la claire vision de leur auteur, parce que les plus fixes restent malléables, parce que leur vertu génératrice tient à ce qu'elles gardent d'inachevé, la volonté initiale, par une sorte d'atavisme, demeure immanente à toute cette prolification qui semble parfois trahir ou dépasser ses intentions. Il n'est pas besoin d'avoir distinctement pressenti tout le contenu d'une action, pour rester lié aux plus lointaines conclusions des prémisses et pour supporter justement les exigences de la logique cachée qui enchaîne la décision à tous ses effets.

Aussi que de précautions pieuses convient-il de prendre dès qu'il s'agit des questions où la moindre erreur se propage en ondu-

lations infinies de souffrances! Ce qu'on a dit, ce qu'on eût pu dire autrement, ce qu'on n'a pas dit quand il fallait le dire, quelles occasions de responsabilité pour quiconque enseigne ou agit! le souci de la clarté et de la netteté est un souci moral. N'est-ce pas aux points obscurs que les fausses applications d'une pensée se greffent? car la vérité ne vaut jamais que par l'unité totale de son expression, tandis que les objections et les hérésies ont toujours la facilité de s'attaquer au détail. Qu'une connaissance partielle peut faire de mal! Tant que les idées entrent du dehors, elles risquent d'être meurtrières; elles ne sont bonnes et vraies que si, dans la circulation de la vie, elles reviennent des profondeurs où se forment les certitudes personnelles. Il y a des vérités prématurées ou déplacées qu'il faut, non point dénaturer ou dissimuler, mais offrir aux esprits selon qu'ils peuvent les porter. Indifférence à tout montrer, neutralité à ne rien enseigner, double excès cruel dans l'éducation. Pour toute idée, dans toute conscience, il est une époque de puberté qu'on ne peut devancer sans crime. Qu'on veille donc à l'influence, même de ce qu'on croit être la vérité. Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, il y a un art à pratiquer, l'art de la vaccination intellectuelle.

L'action est donc efficace et par ce qu'elle a de total et par ce qu'elle a de partiel, par ce qui est clair en elle et par ce qui est obscur, par son idée et par son corps, par la nécessité du déterminisme et par les suggestions de la vie spontanée, par l'originalité de son invention et par le principe universel qui rend toute idée accessible à tout esprit.

— Telles sont les voies, tel est le mécanisme de l'influence. D'abord la décision volontaire se projette en un acte; elle crée son expression et s'incorpore à une œuvre. Cette œuvre qui suppose déjà le concours effectif d'autres agents et qui se peint en eux par l'effet du déterminisme même des phénomènes, sollicite, par ce qu'elle a de vie infuse, un travail d'interprétation et d'assimilation. Il ne dépend pas de nous, par exemple, d'entendre un mot : c'est là une nécessité encore brutale, quoique nous contribuions à l'impression subjective du son. Il ne dépend pas toujours de nous de ne pas comprendre cette parole : c'est une élaboration spontanée contre laquelle il est parfois impossible de se défendre. Or déjà dans ce travail de traduction intérieure se glisse, avec l'image et le sens transmis à la pensée, un attrait et une impulsion. C'est de cette suggestion que la connaissance tire en partie

sa force; car souvent elle est d'autant plus influente que la réflexion n'y intervient pas, et que, dès lors, on ne peut se mettre en garde contre elle. Voilà pourquoi la véritable action qu'on exerce sur les autres n'est pas toujours celle dont ils s'aperçoivent. C'est ainsi que l'éducation doit surtout sa puissance à l'invisible réseau dont elle enveloppe les facultés naissantes, à la muette inspiration qu'elle met au cœur du jeune homme en lui persuadant que ses pensées viennent toutes de lui, à la silencieuse habitude dont elle pénètre son jugement et son caractère.

III

Deux points semblent établis. — L'action humaine tend à revêtir un caractère universel et à devenir une vivante propagande. — L'influence de l'œuvre opérée s'exerce par des voies multiples; elle se répand; mais pour se répandre et en se répandant, elle transforme et ressuscite d'une façon toujours originale l'intention première. — Il se présente donc un troisième problème à résoudre : est-ce que cette transformation féconde de nos pensées et de nos œuvres en d'autres agents rentre elle-même dans notre primitive ambition? Que voulons-nous de ce que font les autres sous notre inspiration? Où cesse la coaction et où commence l'adhésion d'un libre concours? Comment faire un partage entre ce qui se rattache vraiment à l'initiative de l'auteur et ce qui est l'opération propre du coopérateur? Où tend ce besoin d'être vu, compris, imité?

L'action est une fonction sociale par excellence. Mais précisément parce qu'elle est faite pour autrui, elle reçoit d'autrui un coefficient nouveau et pour ainsi dire une réformation. Agir c'est évoquer d'autres forces, c'est appeler d'autres *moi*. Y a-t-il encore là un secret dessein du vouloir?

Quand j'agis sur des forces brutes, c'est d'ordinaire une modification foncière de mon acte que j'attends de leur opération. Pour obtenir la combinaison chimique dont il a besoin, l'industriel fait appel à des énergies dont il ignore la nature profonde; il provoque une réponse qui paraît entièrement différente de son initiative personnelle; il ne remarque même pas que, s'il apporte une idée à la production commune, il en reçoit une aussi du dehors, et que, si ces agents étrangers lui fournissent une matière,

lui aussi sert en quelque façon de matière aux puissances dont il réquisitionne le concours. Il oublie volontiers ce qu'il y a de lui-même dans son œuvre; il ne paraît pas être ce qu'il fait. — Mais à mesure que les forces concourantes à l'œuvre commune sont douées d'une spontanéité plus consciente, la nature de la coopération semble changer.

Quand j'agis sur d'autres esprits par l'enseignement, ou si je donne un ordre, c'est ma pensée même que je prétends retrouver comme mon œuvre en autrui; je veux que l'action de mon disciple ou de mon ouvrier se calque sur la mienne; je demande que leur initiative se soumette et se substitue à mon opération. Je leur transmets tout ce que je puis de mon activité propre, pour que leur production soit identique à celle que je rêve ou que j'obtiens moi-même. C'est une conformité parfaite à mon dessein, c'est un redoublement complet de ma vie intime que j'attends d'eux. Je suscite un autre moi. Et c'était bien à ce terme que, dès le début, tendait mon action : car si toute œuvre recèle une force latente d'expansion, qu'y a-t-il de plus naturel que ce besoin de revivre en d'autres, ce besoin de disciples, ce besoin d'auxiliaires capables d'opérer pour nous comme nous? — Il semblait tout à l'heure que j'attendais des forces brutes une originalité d'action; il semble maintenant que je demande aux forces intelligentes une passivité d'imitation et d'obéissance.

Et pourtant, de part et d'autre, ce que je cherche vraiment c'est un complément de moi-même, mais un complément de plus en en plus semblable à moi, actif lui aussi, capable d'initiative, tel enfin que je suis moi-même par rapport à lui. Que l'apparente inertie du disciple ne fasse point illusion : le vrai maître sait se rendre passif et s'effacer pour que l'enfant découvre ce qu'il apprend; être l'élève de son élève, c'est la seule façon de lui procurer cette vie dont aucun homme n'allume la clarté au fond des consciences. *Hominibus non imperatur nisi parendo*. Il est naturel de souhaiter que les autres se conforment à nous. Et dans cette parfaite conformité des âmes, il est naturel de souhaiter que chacune conserve sa parfaite initiative.

Aussi, pour toute pensée ardente à se communiquer, quelle lutte entre l'impétuosité d'une conviction impérieuse, et le respect de toutes les pudeurs intimes! On souhaite de se mettre tel qu'on est en tous; et on veut se retrouver autre en chacun. On répand ce qu'on a de plus précieux, on se livre soi-même; et des

enseignements semés il ne reste rien d'apparent; mais c'est parce que le grain est comme perdu dans le sillon que personne ne peut plus l'en ôter et que la moisson se prépare. Contradictions apparentes des désirs humains : nous voulons que les autres soient nous et nous voulons qu'ils restent eux.

Mais ce n'est qu'un même désir : nous répandre et nous accroître. Et voilà comment ces deux propositions qui semblent opposées sont également justifiées. — 1° L'influence de notre action est virtuellement infinie. Elle enveloppe tous les effets particuliers qui en sont les suites. Et, soit que ces conséquences se produisent, soit qu'elles ne se produisent pas, elle en est grosse, elle en demeure chargée. — 2° Là où il y a décision intentionnelle, le complice, quelle que soit l'influence subie, reste responsable de ce qu'il a nettement discerné et délibérément résolu. La loi le punit comme l'auteur principal, et c'est fondé en raison. Chacun fait comme s'il agissait pour soi seul; et chacun fait comme s'il agissait en l'autre et par l'autre.

C'est ainsi, par exemple, qu'un écrivain dont les livres ont corrompu des milliers de lecteurs sera tenu responsable de tous les germes qui, répandus, ont grandi ou auraient pu se développer dans les consciences, sans que cependant, dans son centre le plus intime et dans son indépendance foncière, il cesse de se gouverner, de se pouvoir changer, d'opérer sa propre destinée. L'idée qu'on souhaite de distribuer aux autres leur est donnée sous une forme nécessairement symbolique : c'est dire qu'il y a un travail d'élaboration, indispensable chez le destinataire, pour pénétrer sous l'écorce et retrouver l'esprit dans la lettre; et c'est là en même temps la sauvegarde de notre spontanéité et de la sienne. Quoi de plus prodigieux, à la fois, que l'impénétrabilité d'une âme réfractaire aux influences qui l'assiègent, et que la fécondité des moindres semences dès qu'elles ont pris racine ! L'organisme n'est atteint par la contagion que s'il porte en lui le germe morbide. Mais, quoique les mêmes semences ne croissent pas de même dans les divers esprits, grâce pourtant à ce qu'il y a d'impersonnel dans l'œuvre et de commun entre les différents sujets, le caractère individuel d'une pensée, d'un désir, d'une intention peut être comme greffé et nourri par une sève étrangère : les fruits cueillis sur ce nouveau plant, bien que puisant leur aliment ailleurs qu'en leur origine, en garderont la saveur et la nature.

Ainsi s'explique-t-on et la nécessité de l'expansion, et les moyens de l'influence, et le sens même de cette fécondité qui fait des actions humaines comme une perpétuelle semaille. De ma volonté à la volonté d'autrui, à travers l'exécution matérielle et les phénomènes sensibles qui précèdent et préparent la régénération spontanée de ma pensée dans une conscience étrangère, il y a un processus double et inversement symétrique. Car, après que l'acte s'est propagé de ma résolution jusque dans le corps du signe, il remonte, en sens opposé, mais par une voie analogue, jusqu'à la vie réfléchie de mon témoin pour en solliciter une initiative et comme une complicité. Mon intervention, quelque impulsion qu'elle lui imprime d'ailleurs, lui apparaît comme un motif d'action, mais sans enchaîner son choix. Il est à la fois vrai que j'agis en lui et que seul il agit en soi.

C'est donc en raison de la portée universelle de l'action que l'influence est possible, et qu'il y a, dans le monde des consciences, filiation et transmission. En fait, l'intention que j'ai délibérément mise en pratique est érigée en maxime universelle. Quelles immenses conséquences le petit germe de vie subjective déposé au cœur de l'action ne recèle-t-il pas, étranger qu'il est aux lois du temps et de l'espace, aussi vivant et contagieux et salutaire, mille ans après ou à mille lieues de distance qu'au point ou à l'instant de sa première production, capable de garder toujours parmi ses renaissances et ses métempsycoses l'empreinte de son auteur et la marque de son origine!

En passant à l'action, l'intention a inauguré un exode et comme une « procession » au sens alexandrin. L'œuvre qu'elle constitue marque un degré nouveau d'expansion; et, sous le phénomène qu'elle insère dans le déterminisme universel, s'est révélé le besoin et le vœu intérieur de la volonté : car où elle tend, c'est à se répandre, à se présenter au dehors sa propre image, à rencontrer d'autres consciences, à faire de son œuvre extérieure le spectacle de la raison et la pâture commune des esprits, à animer de son inspiration tout ce qui l'approche. N'est-ce point en effet la fidèle traduction de cet instinct secret, que l'ardeur de l'adolescent prêt à se donner à tout, à se dévouer, à s'épancher, comme s'il ne lui en coûtait rien et comme par un égoïsme dont la naïveté et la sincérité même l'emporte au delà des étroitesses de sa vie personnelle? N'est-ce point aussi la marque de cette envahissante et accaparante ambition, que ces élans de géné-

rosité, cette confiance parfois présomptueuse, ou ces découragements mélancoliques d'une âme juvénile qui croit aimer beaucoup parce qu'elle aspire à être beaucoup aimée et qui souffre de ne pas l'être assez, parce que c'est elle qui n'est pas encore assez aimante ni assez désintéressée?

Mais sous ces rêveries de l'adolescent, si pleines de tendresse qu'il s'y sent comme fondu et répandu ainsi qu'un flot d'huile, doux à tous les cœurs, ambitieux de génie, d'honneurs et de souveraine puissance afin de couler plus impétueusement; sous la passion de l'artiste qui souhaite de voir sa gloire s'épanouir comme le sourire aux lèvres ou l'aurore au ciel; dans l'ardent prosélytisme d'une âme qui meurt d'illuminer les âmes, partout où la surabondance du cœur cherche à s'épancher, c'est un besoin nouveau et plus profond qui se fait entendre. De tout ce que sont, font et donnent les autres, il semble que nous ne faisions plus aucun cas si nous ne les avons eux-mêmes.

Où se mesure le mieux et la force et l'impuissance de l'action d'influence, où commence à paraître la nécessité d'une coopération plus intime, c'est dans l'œuvre de l'éducation. Quels résultats inespérés parfois quand on sait manier et pétrir et exercer l'âme malléable et agissante de l'enfant! Mais aussi que ne donnerait-on pas, souvent sans y réussir, pour vaincre d'invisibles résistances, abattre ces barrières qu'on ne heurte nulle part et qu'on devine partout, allumer une étincelle, se verser tout entier et toucher en vérité ceux qu'on a devant soi, les yeux dans les yeux, et dont on se sent séparé sans remède! La fatigue du maître n'est rien au prix du bien qu'il éprouve à être mieux goûté de ses nourrissons, à les intéresser un peu davantage, à faire monter en eux une clarté nouvelle et une plus haute conception de la vie. Qu'on n'estime pas cette ardeur de prosélytisme étrangère à la communication du vrai : c'est l'âme de l'enseignement, parce que c'est tout un d'aimer la vérité et d'aimer les intelligences; de la connaître et de vouloir la répandre; de la chercher en soi et de la susciter en autrui; d'en vivre et d'en faire vivre les esprits. Ainsi le maître et le disciple s'unissent-ils l'un à l'autre sous l'ascendant et dans un réciproque amour d'une même et commune vérité. C'est parce que la science est indigène en chacun et impersonnelle en tous qu'elle peut lever et fructifier sous l'excitation de la parole enseignante. Mais aussi ce levain est nécessaire, parce que la vérité n'est vivante, aimante et aimée que

dans un vivant esprit; c'est d'une personne qu'elle nous devient personnelle. Ce serait amoindrir le rôle du maître que de voir en lui un stérile accoucheur des intelligences : il apporte la vie et l'amour; et la communication des pensées est une image de l'union qui féconde les corps, ἔρως.

Mais ces exigences mêmes ne sont-elles pas contradictoires? Quand j'agis sur les forces aveugles, je puis d'ordinaire obtenir par coaction une soumission totale; elles m'appartiennent. Elles, c'est encore moi. A mesure que ces serviteurs dociles s'éveillent à la spontanéité, ne s'élèvent-ils pas aussi pour l'insubordination? Et quand je veux avoir à faire avec d'autres moi-même, est-ce que la coaction ne disparaît point pour faire place à l'originalité indépendante d'une raison et d'une liberté? Étranges conditions à concilier : je veux que mon partenaire soit aussi distinct de moi que je suis de lui; et je veux que son autonomie suive ma loi. Il me faut avec lui une union pleine, sûre et parfaite, sans que l'unité, sans que la dualité soient sacrifiées l'une à l'autre.

Sera-t-il possible de résoudre ces difficultés? — Oui; et peut-être même verra-t-on que c'est là où l'intime pénétration des volontés semble chimérique, que l'unité devient le plus réelle et le plus efficace. Car ce n'est plus seulement d'actes venus de sources séparées pour converger en une œuvre commune ni de coaction ou d'influence qu'il s'agira; c'est d'une union active, et féconde elle-même. Les actes ne naîtront plus d'origines distinctes; ce ne seront pas les simples moyens d'un rapprochement et les résultats d'une coopération. Issus d'une double et unique source, ils surgiront des vies et des libertés fondues ensemble.

L'action n'est pas au terme de son expansion naturelle : elle va constituer les différentes sociétés dont l'homme devient le membre, mais qu'au fond il soutient et qu'il enveloppe de son vouloir personnel. Il semble étrange que l'union féconde des volontés fédérées soit comprise dans une seule et même volonté; et pourtant c'est ainsi. Bien plus, ce besoin de solidarité s'étend au delà de l'humanité, jusqu'à une liaison effective de l'homme avec l'univers; il s'étend au delà de l'univers, non plus jusqu'à ce qui est, mais jusqu'à ce qui doit être et jusqu'à ce qu'on voudrait qui fût; plus loin encore, il va jusqu'aux chimériques satisfactions d'une autolâtrie déguisée. La volonté épuise tout, invente tout, admet tout, même l'impossible, pour se suffire et se contenter : elle n'y réussit pas; et cette prétention même est contraire à son vœu le plus intime. Il restera à le voir.

CINQUIÈME ÉTAPE

DE L'ACTION SOCIALE A L'ACTION SUPERSTITIEUSE

L'union féconde des volontés
et l'extension universelle de l'action.

La vie individuelle est forcément amenée à s'ouvrir et à se répandre; elle fait concourir d'autres forces à ses fins; elle cherche au dehors un complément; elle espère une confirmation et comme un redoublement de sa propre énergie. Puisque l'individu ne peut se fermer ni ne veut se garder seul et tout en soi, il aspire à revivre en autrui. Il transporte pour ainsi dire son centre d'action, non plus en son œuvre extérieure, ni même en cette coopération qui lui permet d'étendre son pouvoir et son influence, mais dans l'union intime qu'il contracte avec un autre lui-même. Ne va-t-il pas ainsi multiplier en quelque façon et emplir sa propre vie? Il se donne donc, afin de retrouver, dans ce qu'il reçoit en échange, tout ce qu'il était déjà, — ce qu'il était, mais sans pouvoir retenir seul l'abondance de sa propre vie. Et par un succédané de l'égoïsme, qui semble un « altruisme » conditionnel et réciproque, il répand son ardeur rayonnante, mais pour qu'elle lui soit réfléchie plus chaude et concentrée.

De même que dans les ondulations sonores il y a des nœuds, ou que dans la diffusion lumineuse il se forme en certains cas des foyers virtuels, l'action ne se disperse pas sans retour et sans concentration ultérieure. Ainsi s'établit, par actions et réactions simultanées, une circulation et un échange de vie à vie. De deux êtres, il se forme une seule et même fécondité; il se constitue, si l'on peut dire, une *cœnergie*. Ce n'est plus une simple coopération, réduite à produire une œuvre qui peut-être paraît vivre,

mais qui ne vit réellement pas. C'est comme une substance double, qui vit et qui produit la vie; c'est une société réelle, et une existence unique dans sa multiplicité même; c'est une communauté qui fonctionne comme un organisme prolifique, et dont c'est l'union même qui fait la fécondité. Il ne s'agit donc plus de confier une intention à la lettre morte d'un signe : il s'agit pour l'homme de revivre en son œuvre et de s'y multiplier. Quel est le sens de ce prodige?

Tout en se répandant, l'homme veut être payé de retour. S'il va d'instinct s'abriter dans un système clos, comme pour recueillir le rayonnement de sa vie par un double mouvement de don et de reprise, c'est encore pour atteindre en lui ce qui lui échappe en lui-même. S'il cherche en autrui, c'est afin de se trouver davantage. Qu'il le remarque ou non, il appartient à des groupes naturels où ses actes non seulement s'allient à d'autres actes pour former une œuvre commune, mais où ils procèdent de la fédération sociale; ils en sont la fonction vitale. Ici l'union n'est plus seulement un effet, elle est une cause; et ces actes vraiment sociaux supposent comme un hymen déjà consommé entre les êtres dont ils concertent les volontés. Ils emploient donc en nous des énergies qui ne sont rien si elles ne sont fécondées. C'est une alliance à conclure avec toutes les formes de la vie, afin de définir en nous les puissances ignorées qui tendent, par l'action, à nous insérer à la vie universelle. Ainsi le centre de notre équilibre intérieur va se déplacer encore et s'arrêter à des sociétés de plus en plus larges, jusqu'à ce qu'il soit pour ainsi dire partout.

Ces sociétés, plus ou moins compréhensives, sont en effet définies et limitées, ainsi que l'est tout organisme. Elles forment une individualité collective, et portent, comme un être vivant, un nom propre : la famille, la patrie, l'humanité. Mais, en même temps qu'elles sont circonscrites et comme emboîtées les unes dans les autres, elles restent ouvertes; elles s'étendent sans se déformer. Et non seulement chaque individu trouve sa place et joue son rôle déterminé dans un groupe social; mais chacun appartient en même temps à ces divers groupes qui vont, croissant et s'élargissant sans cesser d'être distincts, comme ces cercles mouvants que forme une balle tombée dans l'eau dormante : πέρας καὶ ἄόριστον.

Ainsi, sous le développement spontané et même nécessaire qui fonde les sociétés humaines comme une œuvre de la nature, il

faut retrouver le mouvement des volontés; comme si chacune à part, épousant toutes les autres, s'aliénait à toutes sans cesser de trouver en elle seule le principe de la vie collective. Tâche délicate de montrer comment, la volonté individuelle demeurant coextensive au développement total de l'action commune, chacun des divers groupes sociaux se constitue, se ferme, s'ouvre, pour passer au suivant et se refermer encore. — Et c'est une première difficulté de savoir comment nous arrivons à vouloir, à connaître, à atteindre d'autres vies humaines : de quelle façon le sujet peut-il donc toucher à d'autres sujets et se fondre avec eux?

Il ne s'agit plus en effet de ce que des étrangers et des inconnus peuvent apporter à l'égoïsme individuel; il n'est plus question de toutes les contributions que la volonté exige et exploite au profit de son œuvre. Cela, c'est encore « l'objet »; et ce que nous voulons maintenant du sujet, c'est le sujet lui-même, — non ce qu'il manifeste et ce qu'il produit, mais son intimité, ce qu'il a pour ainsi dire d'infini et d'incommunicable. Jusqu'alors on ne l'avait pris que comme moyen; on ne sollicitait de lui qu'un concours, en vue d'une œuvre qui semblait la fin principale et dont il n'était qu'un instrument. A présent, on le traite comme « une fin en soi »; on le sollicite et on le désire pour lui-même; on attend de lui moins ce qu'il fait que ce qu'il est; et ce qu'on veut, semble-t-il, c'est avant l'œuvre, l'ouvrier même, afin de s'allier à lui, non plus comme fin à moyen ou comme tout à partie, mais comme principal à principal et comme partie à partie, dans un tout auquel l'individualité de chacun se dévoue, dans une vie vraiment unique, et dans une communion réelle.

Comment ce mouvement qui nous porte vers d'autres volontés, réussit-il à franchir le seuil fermé des consciences? Si nous croyons tout spontanément à l'existence de nos semblables, c'est que nous avons besoin, nous voulons qu'ils soient. Il ne s'agit point des signes de sensibilité ou d'intelligence que nous trouvons à interpréter autour de nous; quiconque s'en tient là (s'il est possible de s'y tenir), peut bien exploiter la vie apparente des hommes; mais dans la rigueur des termes, il reste isolé en face d'eux, il n'est pas entré en eux, il ne se met pas à leur place. Il n'a devant lui que des instruments dont il joue avec l'habileté et l'égoïsme de sa passion, des bêtes de somme plus intelligentes et des machines plus précieuses, voilà tout. C'est une erreur foncière de prétendre fonder la vie sociale sur l'échange des phénomènes, sur le contact

des sensibilités, ou le commerce des intérêts. Non, la société humaine, si restreinte ou si ample qu'elle soit, ne repose pas sur un jeu de signes, sur un calcul des forces utiles, sur un équilibre compensateur des lois économiques, sur l'extérieur des faits : elle a une réalité tout autre, parce qu'elle implique l'union active des sujets eux-mêmes, les énergies et les vies mises en commun.

Car l'œuvre commune échappe toujours plus ou moins à nos prises et à nos précautions : dans ce que nous faisons, il y a toujours ce que nous faisons faire; et dans ce que nous faisons faire, il subsiste toujours un fonds latent d'énergie qui se dérobe à notre prévoyance et à notre gouvernement. Dans tous les calculs les plus avisés de l'homme pratique ou de l'économiste, il faut compter avec une inconnue qui sans doute n'est rien d'appréciable aux sens ni même à l'entendement, mais qui recèle l'infini d'une force ou d'une volonté. Ce sujet mystérieux et indéfinissable, qui semble d'abord réfractaire à ma connaissance comme à mon initiative, cet infini qui déconcerte mon action solitaire en la modifiant sans cesse, cet égoïsme que je devine dressé en face du mien et aussi inaccessible en son fond que je le suis pour lui, je souhaite d'y pénétrer, de me l'adjoindre; je suis tenté de me le soumettre et d'en jouir. Je veux et que cette force inconnue qui collabore avec moi soit un sujet analogue à moi et que ce sujet me soit allié, auxiliaire, ami. Je veux le tenir en quelque façon, l'avoir à moi, être lui sans cesser d'être moi, et, pour être mieux moi-même, me l'attacher comme je m'attache à lui par cette mutuelle affection où Aristote a vu le fondement et la première vertu de la société. Il n'est vraiment, à mes yeux, que s'il est pour moi comme il est pour soi.

Afin de reconnaître, hors de moi, une vie subjective toute pareille et égale à la mienne, il faut donc que, par un acte de volonté implicite, je place sous les signes sensibles et sous les œuvres apparentes l'invisible présence d'une autre volonté. Voilà pourquoi l'amour avide et besogneux est un organe de connaissance. Car si tout sujet, en son fond, est réflexion, raison, liberté, il ne peut être connu vraiment que comme tel; et il ne l'est en effet que dans la mesure où il est voulu. La seule manière de le comprendre, c'est de l'aimer : amour encore plus égoïste que ne l'imagine d'ordinaire l'apparente générosité et le prétendu dévouement de qui aime ainsi, mais amour qui n'en est pas moins une tendance au désintéressement et qui, sincère, amène l'individu à se détacher

de soi. Sincère et désintéressé, ces deux sentiments n'en sont qu'un, tant la première réflexion condamne l'égoïsme exclusif!

« L'altruisme » n'est donc pas moins naturel, nécessaire et volontaire que l'égoïsme même; il lui demeure concentrique. Il est conforme au vœu intime de ma volonté; et il semble que je ne puisse être moi, comme je le veux, qu'à la condition de me mettre en autrui. Les formules où l'on a prétendu voir la pure expression du devoir sont donc, quoi qu'on fasse, réalisées en fait. Elles le sont, en fait, comme des lois naturelles, sinon en acte comme des fins voulues. Car c'est l'accord du fait nécessaire et de la volonté spontanée qui seul encore, pour être voulu dans la mesure où il est volontaire, exige cet effort moral dont la science élimine les variations infinies. Si la vie sociale est une nécessité, parce que la nature commande les sympathies et parce que la raison commande l'accord des forces et des intérêts, elle est donc, plus profondément encore, une œuvre de liberté : nous voulons qu'elle soit. Et ici, comme partout ailleurs, la forme spontanée, le caractère inévitable de notre action n'est que la traduction extérieure d'une volonté foncière et originale, sortie du fond le plus intime de notre personne.

Ainsi, dès qu'on se porte volontairement à agir, on exige implicitement du même coup que la société soit, parce que la société est le terme de déploiement et la garantie même de l'action. Nous ne pouvons nous reposer que sur le concours effectif et affectueux de volontés, capables de nous répondre avec la liberté et la confiance dont nous usons à leur égard. Et quoiqu'en somme ce soit encore et toujours *une* volonté, — ma volonté personnelle, — qui se recherche elle-même, il faut, pour être conséquente, qu'elle se défende d'un retour immédiat à l'égoïsme. Le même mouvement qui me porte à vouloir qu'un autre soit comme moi, me conduit à vouloir qu'il reste autre pour moi, parce que précisément je souhaite de lui ce qu'il a d'incommunicable. C'est ce mystère, cet infini de sa vie qui m'attire d'autant plus que je le pénètre moins. Je n'admets vraiment qu'il est en lui comme je suis en moi qu'à la condition de ne pas rapporter son opération, sa vie, sa personne à mon individualité, à la condition de les respecter dans leur intégrité, ou plutôt de me subordonner à lui selon la mesure où je le subordonne lui-même à notre commune action.

Comment en effet obtenir que, dans ce respect réciproque qui semblerait d'abord tenir en suspens et garder sur la défensive les

divers sujets en présence, une union se scelle et que leur intimité les féconde? — Il faut que de part et d'autre chacun se propose une fin supérieure à chacun d'eux pris isolément, une fin qu'il soit bon de poursuivre d'un élan commun, une fin telle que l'un puisse se sacrifier à l'autre, comme dans l'héroïque paradoxe où un homme meurt pour en sauver un seul, semblable à lui, moindre que lui. On ne s'unit pas simplement pour être uni; on ne peut contenir entre deux ce torrent qui coule de la volonté. Il faut que l'unité des vies jointes soit plus que la somme des vies isolées; il faut que ce surcroît se répande et que la surabondance de l'être multiple engendre une œuvre qui devienne sa raison d'être.

Ainsi voit-on une fois de plus, et avec plus de clarté, comment la synthèse est toujours transcendante aux éléments qu'elle fond et transforme; ainsi comprend-on que si l'homme est pour l'homme « une fin en soi », c'est en vue d'un développement supérieur à leur mutuelle solitude; ainsi est-il manifeste qu'il n'y a pas à vrai dire de *statique* sociale, parce que dans les relations humaines tout est en action, tout naît de l'action, tout va à l'action. Ici surtout il n'y a d'union que par coopération. La justice, en dépit de toutes abstractions contraires, ne réside donc pas en une immobile opposition de droits, en une séparation des personnes, telle que chacun resterait chez soi et à soi; c'est une force promouvante, qui, conforme à la volonté profonde de chacun, maintient un équilibre, mais un équilibre en mouvement. Car si le besoin que nous avons d'autrui naît d'un déploiement du vouloir individuel, il devient à son tour une cause d'action. Entre les hommes, il ne saurait y avoir relations réelles et vivante coopération que par un progrès vers la synthèse sociale.

Par là est démontré le caractère à la fois naturel, nécessaire et libre de la société. L'intervention de la réflexion ne fait que sanctionner et perfectionner la nature. A la formation lente des organismes sociaux, des institutions traditionnelles et des fédérations spontanées qui ont mêlé les hommes sans convention expresse ni contrat conscient, elle ajoute tout le travail d'une volonté éclairée. En agissant, ils ont été forcés de s'unir, parce qu'ils agissaient en vue de s'unir. Et c'est non seulement afin d'arriver à l'union, mais encore par dévouement à l'unité une fois constituée qu'ils agissent de concert. Car on ne peut poursuivre une fin commune qu'en s'y subordonnant et en la personnifiant pour s'y

dévouer soi-même avec autrui. Les expressions de la langue courante « esprit de famille, conscience sociale, esprit de corps, corps de la nation », n'ont donc pas une simple valeur verbale. Car un tout, comme une synthèse vivante, n'est pas égal à la somme des composants; ce ne sont pas des parties ou des unités arithmétiques, mais des membres solidaires qui se vivifient l'un l'autre.

L'action volontaire est donc le ciment qui édifie la cité humaine, c'est la fonction sociale par excellence. L'action est destinée à la société, et nous ne tenons les uns aux autres que par l'action. C'est sur ce fondement seul que s'établira solidement la science sociale, une science qui serait incomplète ou même fausse si elle se contentait d'étudier le mécanisme des phénomènes extérieurs et le concert abstrait de la vie collective, une science où l'on ne parvient à rendre compte du droit privé, du pouvoir civil et de l'organisation politique qu'en se gardant de la méthode impersonnelle et des généralités des sciences positives pour considérer la façon toujours concrète et particulière dont la société est engendrée. Car c'est le propre des *actes* de ne pas pouvoir être envisagés comme des *faits* sans caractère singulier et subjectif. Et, de même qu'on n'est pas d'abord un homme, puis tel homme en particulier, de même la société n'existe pas sans être telle société, sans devenir comme le cœur commun de ceux qui s'aiment en elle et pour elle. La sociologie n'a un caractère scientifique que si elle n'est pas une science comme les autres.

N'envisager les phénomènes sociaux qu'au point de vue des sciences positives, c'est donc les supprimer de fait : car c'est omettre précisément ce qui les distingue des autres phénomènes. Pour chacun de ceux qui coopèrent à la vie commune, il n'y a de famille, de patrie que sous une forme concrète et singulière, la leur par excellence; il faut donc voir comment chacun de ces groupes est engendré par une volonté particulière et précise. Ce sera marquer la voie par où l'on a accès aux *sciences sociales*, en maintenant le double caractère *social* et *scientifique* qu'elles doivent garder. Beaucoup d'erreurs sont nées de ce qu'on n'a pas su graduer la hiérarchie continue et distincte des différentes associations humaines; beaucoup sont nées de ce qu'on a pris pour des réalités absolument exclusives les unes des autres des phénomènes diversement compatibles; beaucoup sont nées de ce qu'on a traité des singularités de l'action collective comme d'abstractions

générales. Il faut mettre à leur rang les diverses fonctions de la vie. Et quoique peut-être un individualisme supérieur doive l'absorber, il faut sans doute traverser un socialisme provisoire. A la vérité il est impossible d'examiner ici, dans le détail, la constitution et la physiologie de chacune des sociétés fondées par le concours des personnes; c'est l'objet de disciplines partielles. Du moins, il est essentiel de marquer la continuité du lien scientifique, en montrant le développement ininterrompu de l'action jusqu'à son complet épanouissement. Étudions donc, à travers son expansion sociale et dans l'impersonnalité de son action féconde et indéfinie, la volonté qui cherche encore et toujours à se compléter, ne voulant point rester *seule* pour être mieux *une*.

Tout en formant un système fermé et exclusif, chaque société aspire à s'étendre, et s'ouvre pour avoir accès à une synthèse plus large. Il faut donc suivre le mouvement de la volonté depuis la plus simple et la plus intime union du seul à seul, jusqu'au point où cette cœnergie tend à dépasser les limites de la vie sociale elle-même. — D'abord j'étudie le lien de l'amitié et plus particulièrement de l'amour. — Puis je cherche comment, de la famille, l'on passe à la patrie; et je montre que la vie nationale est un besoin spontané et une construction naturelle de la volonté. — Enfin je fais voir comment, débordant l'enceinte de la cité, notre action se solidarise avec l'humanité entière, mais sans trouver encore, dans cet élargissement nouveau, l'équilibre et la suffisance qu'elle cherche. — Il faut bien comprendre que c'est toujours l'action volontaire dont le progrès engendre et justifie ces formes successives de la vie humaine; que ces formes se superposent et se complètent mutuellement; que chacune ajoute à celle qui la prépare une perfection nouvelle, mais sans supprimer pour cela l'indépendance relative et la perpétuité des formes antécédentes.

CHAPITRE I

L'UNITÉ VOLONTAIRE ET L'ACTION FÉCONDE DE LA VIE COMMUNE

Famille, patrie, humanité.

Nous n'avons pas besoin seulement du concours et des œuvres des autres : qu'est-ce que tous leurs dons, s'ils ne se donnent et si nous ne les avons eux-mêmes ? Où nous aspirons, c'est à leur affection, à leur volonté, à leur action dévouée et aimante, comme à la source capable de rafraîchir une ardeur qui ne peut se concentrer toute en nous, comme au foyer qui réchauffe une activité menacée de s'éteindre sans aliment.

Là, dans ce besoin et cette volonté, réside le secret du mystère de l'amitié. Ce n'est point assez d'un vague et général désir d'union avec les hommes : il faut un point de départ précis et un choix tout concret : c'est par un amour très unique que l'homme est entré dans la vie, et qu'il y rentre à son tour. Mais comment s'attacher très particulièrement à un être qui n'a rien de particulier ? comment faire survivre l'affection à la perte de toutes les qualités qui nous avaient liés à l'aimé ? C'est que deux vies se sont unies, non pas seulement en ce qu'elles connaissent l'une de l'autre ou d'elles-mêmes, mais jusqu'au principe de leurs actions communes et de leurs sentiments indivis ; et voilà pourquoi, selon une belle parole d'Aristote, une amitié qui a pu finir n'a jamais été véritable. Voilà pourquoi, dans la plus commune nature d'homme, toujours il y a quelque chose d'unique qui mérite d'être aimé uniquement.

S'aimer soi-même en aimant sincèrement un autre; se donner et se redoubler par ce don; se voir autre en soi-même, et se voir soi-même en autrui; n'être point solitaire et être seul; s'unir et s'embrasser en se distinguant; avoir tout en commun sans rien confondre, et rester deux pour se fondre sans cesse comme en un tout unique et dans un seul être plus parfait et plus fécond; réduire cent mille rayons de gloire en l'estime amoureuse d'une âme; en préférer une qui aime entièrement à un million qui aiment beaucoup, c'est le cri naturel du cœur. Ne semble-t-il pas que de ce rapprochement l'on attende une vie nouvelle, et que toute affection pleine soit destinée et comme suspendue au dessein d'enfanter une œuvre commune à ceux dont elle consacre et justifie et scelle l'union? Toute action sociale est donc comme une génération; car elle procède du besoin que nous sentons d'étendre notre volonté en autrui et de redoubler notre vie. Nous voulons que de ce don résulte autre chose que ce que nous étions déjà, un enrichissement, un gage propre à encourager, à resserrer et à sanctionner le lien de la mutuelle affection.

Ce mouvement d'expansion et de reprise s'arrête, dans l'enceinte de l'humanité, à trois principaux termes progressifs, la famille, la patrie, la société humaine tout entière. Comment la volonté engendre-t-elle chacune de ces synthèses définies où s'incorpore son action, et comment passe-t-elle de l'une à l'autre en s'élargissant?

I

Tout ce qu'il touche, tout ce qu'il sait, tout ce qu'il obtient du concours d'autrui, toutes les fins finies qu'il poursuit au dehors et qu'il atteint, n'ont pu rassasier l'appétit qui a jeté l'homme hors de lui à la quête d'une réponse égale à son appel. L'immensité de cette satisfaction qu'il ne peut attendre que d'un autre lui-même — d'un autre, incommunicable et impénétrable comme lui, — elle s'offre à lui dans l'unité intime et fermée d'une vie étrangère à la sienne. Elle lui est étrangère : il veut y entrer pour former avec elle un monde séparé et pour s'enclore comme en un univers total et indépendant. C'est l'amour, l'amour exclusif, jaloux, passionné, égoïste souvent en son fond. Mais qu'on en suive le développement, qu'on en démêle les secrètes aspirations; on retrou-

vera, sous les fascinations de la volupté stérile, le sérieux dessein de la volonté féconde.

N'est-ce point d'abord un premier attrait et un mouvement sincère que celui qui nous porte à vivre doublement par autrui et pour autrui? Ce que l'égoïsme solitaire est impuissant à se donner de tendresse et de dévouement, l'amour de l'un le veut et le fait pour l'autre : égoïsme à deux, d'autant plus délicat et récompensant qu'il se perd de vue lui-même et qu'il s'imagine être devenu tout son contraire. Sans doute, si l'on allait au fond de toutes les prévenances, sollicitudes et générosités de l'affection mutuelle; si des actes l'on remontait, par le fil tenu des raisonnements enveloppés, jusqu'au principe des sentiments inaperçus, on demeurerait surpris, comme l'ont été la plupart des moralistes, de l'amour-propre déguisé qui se joue sous une surface de bonté et d'abnégation. Ainsi, en pleurant une séparation, c'est soi qu'on pleure. Mais l'amour-propre est plus clairvoyant encore que les moralistes; il devine que l'affection vraie qu'on sent pour un autre est plus rassasiante qu'un égoïsme trop pressé de jouir de lui-même. Comme la fin sciemment cherchée n'épuise pas le désir, comme l'action dépasse d'ordinaire l'intention définie, il en résulte que les causes profondes de l'acte et ses effets mêmes peuvent paraître soumis à la loi de l'intérêt, sans que l'agent même soit intéressé.

On aime donc naïvement à être aimé, et l'on aime à aimer. Car il y a dans l'amour donné une activité libérale qui seule prépare le cœur à goûter un don réciproque; il y a dans l'amour obtenu et reçu une louange, une confiance, une abondance qui rend, et au delà, tout ce que l'amant avait paru sacrifier à l'aimé. Quand l'enfant qui parle de soi avec une candide tendresse s'étonne de ne pouvoir s'embrasser, il est l'image de cet égoïsme désintéressé qui attend le baiser d'un autre égoïsme et s'échange avec lui. Chacun ainsi a le mérite de sa renonciation totale et douce; chacun, en même temps, a le bienfait d'une vigilante tendresse dont le plus odieux égoïsme n'égalerait pas la noble sollicitude; chacun a la joie généreuse de goûter et d'admirer le dévouement dont il profite : jouir et de son désintéressement et du désintéressement de l'amant, tout en recueillant ce que les raffinements de l'intérêt le plus avisé et le plus subtil ne sauraient procurer, n'est-ce point la merveille de l'amour?

Mais pour atteindre à cette intimité parfaite, quel art, on pourrait dire quelle science de la vie commune, ne faut-il point

acquérir et exercer! Si pour suborner et régir les puissances de la nature le savant ou le praticien ont besoin d'un tel effort de pensée et d'énergie, pour entrer dans un cœur, pour s'y maintenir, pour concerter vraiment l'unanimité durable de deux consciences fondues en une, quelle ingéniosité de tendresse, et quelle diplomatie du dévouement mutuel deviennent nécessaires! Afin de sceller cette union qui semble la fin convoitée et qui n'est pourtant qu'une halte provisoire, rien ne paraît coûter; et, pour cette vie à deux, chacun paraît prêt à sacrifier tout ce qu'il a de vie individuelle.

Et comment aussi ne voudrait-on pas que cette intimité fût, à elle seule, plus que tout l'univers extérieur? Si pour chacun de nous la moindre pensée qui brille au dedans a plus de charme et de vérité que tout le rayonnement du dehors, s'étonnera-t-on qu'en goûtant la vie intérieure d'un autre soi-même, l'on sente une plénitude et comme une ivresse? Par une extraordinaire abstraction qu'opère l'amour, l'être aimé est mis entièrement à part du reste du monde; seul, il semble avoir, aux yeux de l'amant, une vie réelle; il devient pour lui la mesure de ses impressions et de ses jugements. Et de même que nous n'admettons pas qu'un autre que nous le recherche et le possède, nous n'admettons pas, dans le sincère élan du cœur, que nous puissions rechercher un autre que lui. On trouve les amoureux bien ridicules : mais c'est comme par représailles; car ce sont eux d'abord qui semblent mettre les autres à la porte du monde, prêts à sacrifier tout le reste à ce rien qu'ils sont dans l'immensité des âmes, pour que ce rien leur soit tout le reste.

Rien donc d'analogue en tout l'homme. Même qui aime ne peut comprendre l'amour en autrui. Entre deux amours, nul rapport, parce qu'au fond il n'y en a qu'un; et chacun croit tout épuiser sans croire qu'il s'épuisera jamais. En lui, rien de général ni de commun; tout y est particulier, propre à qui le sent et à qui l'inspire, incomparable, infini : prestige incompréhensible du cœur épris, prompt à diviniser la pauvre réalité qu'il croit tenir seul et toute pour l'éternité, mais qui lui échappe encore à l'instant même; tyrannique et volontaire aveuglement qui transfigure l'obscure idole, pour la voir, pour la mieux voir en fermant les yeux! C'est une étrange solitude que les corps; et tout ce qu'on a pu dire de l'union n'est rien au prix de la séparation qu'ils causent. Vous dont les bras sont las avant d'avoir mêlé les cœurs, ce que vous

cherchez encore, quand vous pensiez déjà l'atteindre, c'est l'unité parfaite, c'est la perpétuité exclusive et indissoluble. Et voilà pourquoi, quand la raison et la passion parlent, elles conspirent ensemble pour exiger à la fois, au nom même de la grandeur et de la sincérité de l'amour, l'indivisible, l'indéfectible, la parfaite union. Le divorce est contre nature. Et cette unité que l'infirmité de la nature semble rendre impossible, cette unité que l'effort de la mutuelle tendresse, ingénieuse à masquer ses intermittences et ses défaillances par le renouvellement de ses témoignages, ne réussit pas à obtenir, il faut qu'un lien invisible et permanent le consacre entre les conjoints, afin de les joindre encore et de les enserrer avec toute la force de leur intime désir.

Ainsi c'est justement parce qu'elle a un immense besoin d'amour que la volonté aspire à l'unité, à la totalité, à l'éternité du nœud qu'elle forme de l'un à l'autre, *toti totus*, *unus uni*. Si elle est pleinement conséquente à son souhait, elle aspire à la monogamie; elle attend comme une consécration de l'indissolubilité nuptiale. Car ce qu'elle aime de l'être aimé, ce n'est pas seulement ce qu'on en peut voir, toucher, connaître et comprendre; c'est cela, et c'est aussi l'obscure, l'inconsciente, l'impénétrable réalité, l'infini fécond qu'il recèle et qu'il manifeste en tout lui-même. Amour malsain que ce fétichisme étrange qui s'attache à un détail pour en faire l'objet abstrait d'un culte; l'amour vrai enveloppe la personne entière, la considérant comme une vivante unité de parties qui tiennent leur beauté de leur rapport intime avec le tout. Il est, si l'on peut dire, monothéiste. Car il ne lui suffit pas de dire : un cœur en deux corps. Il unit non seulement les volontés aimantes, les intelligences qui se comprennent et se pénètrent, mais il fond les parties ténébreuses et ignorées, celles d'où naissent les actes, celles où la volonté s'est incarnée et enrichie. En respectant la distinction des consciences qui continuent à jouir de leur propriété et de leur union voulue et sentie, il mêle les substances; il associe intimement les actions; il identifie les sources de l'être et de la vie; il scelle à jamais, jusqu'en leurs assises primitives, les pierres de l'édifice commum : *duo in carne una unum sunt.*

C'en est donc fait, il semble qu'unis par les corps pour ne former qu'une âme, qu'unis par les âmes pour ne former qu'un corps, les conjoints aient trouvé leur tout. *Tenui eum nec dimittam.* Et pourtant, lorsque par un mystérieux échange deux êtres ne for-

ment plus qu'un même être plus parfait, est-ce que leur mutuelle présence, est-ce que leur commune action ferme le cercle de leur volonté? est-ce la pleine possession, est-ce le terme où s'arrête l'élan du désir? Non. Deux êtres ne sont plus qu'un, et c'est quand ils sont un qu'ils deviennent trois. Ce prodige de la génération marque par un fait ce que doit être, ce qu'est la volonté profonde de ceux mêmes qui espèrent rencontrer dans leur instable unité un moment de repos, de rassasiement et de suffisance. En poursuivant une fin aimée, c'est moins cette fin qu'on aime que le fruit dont, fécondée par l'amour, elle enrichira ceux qui se dépensent pour elle. Ainsi toujours la volonté semble se dépasser elle-même, comme si de nouvelles ondes venant du centre poussaient sans cesse les cercles, toujours agrandis, de l'action, — de l'action qui paraît, à chaque instant, la fin et la perfection d'un monde, mais qui est perpétuellement l'origine d'un monde nouveau. Elle ne se ferme et ne se concentre que pour ouvrir de plus amples horizons à l'insatiable ambition du désir.

Cette perpétuité qu'exigeait l'amour, cette unité indissoluble et survivante, la voilà donc dans l'enfant. L'élan même de la passion brise le cercle magique où elle espérait peut-être s'enclore pour jamais. Dans cet absolu, cette suffisance et cette éternité d'un moment qu'elle cherchait infiniment, la volonté, à l'instant même, est déjà au delà d'elle-même; elle veut l'âme de l'aimé pour produire un corps. Un tiers paraît, comme pour suppléer à l'infructueux essai de l'unité; il n'est plus l'amour, *osculum*; il est né de l'amour; il en manifeste la puissance et l'infirmité; il le scelle dans une tombe, — le berceau, — qui ne rend plus ce qu'il a pris aux parents. Ils sont plusieurs, c'est la richesse. Ils sont plusieurs, c'est la pauvreté, ils ne sont plus un. Une aube étrangère s'est levée : il faut qu'en grandissant la famille s'ouvre et se disperse, que l'affection commune se multiplie en se divisant. Les deux unis ne peuvent plus, ne veulent plus être tout l'un pour l'autre : souvent leur tendresse détournée ne se rejoint que sur la tête de l'enfant; et dans leur vie désormais parallèle, ils ne rencontren plus parfois qu'habitude, indifférence, hostilité même. Aussi la fin de l'amour n'est-ce pas l'amour, mais la famille, premier groupe naturel et nécessaire où la vie prend naissance et accroissement, comme dans un sein réchauffant à l'abri de l'immensité de l'univers.

Où l'homme trouve donc à s'exprimer, à se livrer, à se sur-

vivre tout entier, où il rencontre la perfection de son acte et la première réponse achevée qu'il souhaite, c'est dans la génération. Sa première œuvre vivante, c'est l'enfant, synthèse merveilleuse : deux et un et trois, *non hi tres unum, sed hoc unum tres sunt.* Telle est la raison secrète de l'attrait qui livre deux êtres l'un à l'autre, corps et âme; car ce que la volonté poursuit, c'est au delà des satisfactions égoïstes et voluptueuses, au delà même de l'insondable sujet aimé qui échappe au sujet aimant, l'œuvre commune de leur puissance et de leur amour incarné, l'image visible et réelle de leur double et unique vie, l'expression de ce qui en chacun semble inexprimable et inaccessible.

Le progrès des ambitions du vouloir est manifeste. Tantôt on avait voulu l'ouvrage utile, le concours extérieur d'autrui : égoïsme encore solitaire. Puis c'était à l'ouvrier même que le désir s'était pris : égoïsme à deux. Maintenant c'est l'œuvre vivante, et, dans cette œuvre, ce qui en chaque ouvrier est impénétrable et infini, que l'on veut et que l'on fait être : égoïsme à trois. L'enfant est l'action substantielle de puissances qui ne se connaissent bien qu'en lui; qui ne sont une que par lui; qui se consument comme un feu de tendresse devant lui. Et c'est en lui, comme à sa fin naturelle, que se transporte la volonté, conséquente à sa propre loi et conforme au vœu sincère de l'amour.

C'est donc lui qui fonde l'indissoluble unité, et qui révèle l'infirmité dissolvante du lien nuptial; — l'infirmité dissolvante, car on ne veut se survivre que parce qu'on passe et qu'on meurt, parce qu'on ne peut capter entre deux l'élan infini du vouloir : — l'indissoluble unité; car l'enfant reste là, dans son individualité même, comme le gage de l'irréparable et indivisible union. Il est le signe indélébile de ce qu'a voulu, de concert avec la passion sincère qui ne souhaite que d'être exclusive et perpétuelle, la raison amoureuse d'unité et d'éternité: elle a marqué de son sceau l'œuvre engendrée. Et, comme l'enfant a en soi l'infinie puissance de développement qu'il tient de ceux mêmes dont il est un premier achèvement, il demeure pour eux le moyen permanent, par l'éducation qu'ils lui donnent, de s'acheminer vers leur destinée. Ils ont, vis-à-vis de lui, un devoir illimité, une responsabilité imprescriptible, un lien indestructible, puisqu'il s'agit de former sa raison et de réaliser en lui, à l'infini, ce qu'ils ont de meilleur en eux : c'est encore eux-mêmes qu'ils élèvent en l'élevant au-dessus d'eux, supérieurs qu'ils sont et subor-

donnés de l'enfant sur qui ils gardent autorité, mais à qui ils se doivent; car c'est d'eux qu'il reçoit ce qu'il faut parfaire en lui; et c'est à lui, comme à leur fin, qu'ils rapportent leur propre perfectionnement.

De cette étude il ressort que l'amour procède de la volonté individuelle, bien qu'il dépasse l'individu; qu'il exige une générosité et une abnégation parfois héroïque, mais qui n'est pas pour cela contraire au dessein de qui s'y sacrifie; qu'il a pour raison et pour justification une fin plus haute et plus éloignée que le but apparent du premier désir, sans que pourtant l'attrait dont il est paré soit comme une ruse décevante et un cruel artifice de la nature. Sans doute, si c'était « le génie de l'espèce » qui, par la fascination d'une fragile volupté, trompait l'individu en cachant, sous une réponse immédiate de vie et de bonheur, une réalité de douleur et de mort, le pessimisme serait fondé. Tout ce qu'on a dit des profonds calculs de l'instinct de la race est juste. Mais cet impétueux mouvement part de plus loin pour aller plus loin qu'on ne l'a vu. C'est de la volonté la plus intime, en chacun, que procède le flot de l'amour; et alors même que cet écoulement, par son impulsion propre, est emporté au delà du terme d'abord convoité, c'est toujours cette volonté primitive qui demeure coextensive à tout son déploiement, même imprévu. L'amour va au delà de la personne, au delà de l'espèce, à l'infini. Mais ce n'est point parce qu'il porte la vie individuelle à des fins ultérieures, sans en clore jamais l'expansion, qu'il faut, avec le pessimisme, se retourner contre le mysticisme de l'amour comme s'il n'était qu'un piège.

Il ne s'agit donc pas d'un vouloir impersonnel et obscur qui non seulement serait étranger et inconnu à ceux qu'il meut par une fatalité instinctive, mais qui leur serait contraire et meurtrier. Il s'agit d'une volonté profondément personnelle, que la réflexion peut éclairer sans en changer la nature et sans en désavouer le sens, d'une volonté qui ne se borne pas à travailler aveuglément pour l'espèce seule, mais qui sert à la fois les intérêts de l'individu et de l'espèce parce qu'elle ne s'arrête pas même aux limites de l'espèce, et qu'au terme suprême de son expansion elle aspire à confondre ses fins personnelles avec les fins universelles. Ainsi y a-t-il continuité et conséquence dans son développement : la volonté solitaire a embrassé une autre volonté; elle fonde la famille; elle la veut, et la veut une, fixe, permanente. Rien donc

d'artificiel en cette première société, type et origine de tous les autres. Il reste à voir que la famille sociale et la famille humaine sont également conformes au dessein de la liberté, et que, si amples que soient ces vies composées, elles rentrent, elles aussi, dans le plan toujours élargi de l'action volontaire.

II

I. — Pour l'enfant, il n'y a vraiment qu'une famille, la sienne; elle lui semble incomparable, unique; et les autres n'existent que dans la mesure où elles se rapportent à elle seule, ou plutôt elles n'existent pas encore. C'est donc dans cette enceinte étroite qu'il apprend à connaître d'abord d'autres vies que la sienne, des vies qui sont encore à lui, et qu'il ne distingue presque pas des intérêts de son égoïsme naïf; car il ne se trompe guère en se faisant comme le centre de ce petit monde qu'il anime de sa présence. Là, il fait vraiment l'apprentissage du *nôtre* et du *nous*; c'est par là qu'il parvient à la conscience, à la volonté, à l'amour dévoué d'une société plus ample; qu'on le remarque d'ailleurs, l'accès à la vie sociale suppose plutôt les sentiments filiaux ou fraternels que l'affection conjugale. Et c'est parce que la famille est un groupe fermé et exclusif qu'elle sert ainsi d'école préparatoire à la vie collective dont elle est l'unité élémentaire : étant close, elle concentre et achève le sentiment de mutuelle affection, avant qu'il se transporte ensuite, tout autre il est vrai, dans un milieu plus large, mais également clos, la cité ou la patrie.

C'est un instant décisif, dans l'histoire de la pensée et du cœur d'un enfant, que celui où il s'aperçoit nettement que lui, c'est-à-dire sa famille, n'est pas seule sur la terre; qu'il y en a d'autres comme elle; que tous les intérêts du monde ne tournent pas autour de ce centre unique; qu'il existe d'autres gens capables d'avoir aussi leurs affections, leur horizon distinct, leur vie séparée. Sans doute il le sait déjà, avant de le sentir ainsi; mais au lieu de considérer les hommes pour ainsi dire du dedans, en leur prêtant son propre besoin d'être un centre de perspective et d'action, il ne les voyait encore que du dehors sans réalité intime. Enfance heureuse, et qui permet un plus riche épanouissement du cœur, en se prolongeant pour les natures aimantes et dans les familles exceptionnelles où l'illusion que personne n'est

semblable à ceux qui entourent le foyer domestique est plus légitime; jusqu'au jour où, par une révélation inattendue qui s'accomplit, en chacun, par une voie différente, le cœur meurtri, mais attendri et élargi, se répand sur d'autres maisons et embrasse d'autres vies. L'adolescence commence, alors que pour la première fois on peut, comme Tolstoï grandissant, s'adresser à soi-même ces questions encore enfantines : « De quoi tous ces gens peuvent-ils être occupés puisqu'ils ne font aucune attention à nous et ne connaissent même pas notre existence; comment et de quoi vivent-ils; comment élèvent-ils leurs enfants; leur font-il faire des leçons; les laissent-ils jouer; comment les appellent-ils? »

Ce serait une erreur d'imaginer que, en s'agrandissant peu à peu, le cercle du foyer domestique se reforme autour de l'autel de la patrie. Ni dans la constitution historique des peuples, ni dans l'éveil de chaque conscience individuelle, le sentiment national n'apparaît ainsi, parce qu'en effet, tout au fond de nos affections, la patrie est autre chose qu'une famille accrue, et parce que le mouvement d'où procède l'organisme moral de la cité est entièrement original. Sans doute, c'est à la famille que la nation emprunte ses membres; mais, comme dans une combinaison chimique où les éléments, quoique présents, sont transfigurés dans l'unité nouvelle du composé, la vie individuelle, la vie de famille, sans perdre leur naturelle vigueur, sont transformées dans le cœur de la nation où elles s'abritent. Pour étudier la société, ce n'est donc pas des éléments qu'il faut partir; c'est du groupe même. Comment se forme un peuple? pourquoi les hommes sont-ils amenés à mêler leurs pensées et leurs affections au sein de la grande communauté sociale? pourquoi, ce caractère d'une unité délimitée et cette clôture des frontières? comment la volonté profonde de chacun produit-elle cette extension restreinte, de manière à ratifier à la fois l'ampleur et l'étroitesse de la vie nationale? là est vraiment la question.

Si le lien qui unit les membres d'une même patrie n'est plus de même nature que celui dont la famille est enveloppée et nouée, ce n'est donc point par une extension des rapports domestiques et des liens du sang que s'explique la solidarité des citoyens. Qui ne sait combien ces relations de la famille se desserrent promptement; et combien même, non contentes de s'amortir, elles se tournent aisément en hostilités et en aigreur! Dans le corps de la nation entière, circule une même vie et une même

volonté, comme dans un organisme unique dont toutes les parties semblent liées par un mutuel rapport de finalité. C'est donc dire que, si la famille est l'élément social, la nation n'est pourtant pas un simple rayonnement et comme un prolongement de la société domestique; car elle forme une synthèse pour ainsi dire homogène, du plus proche parent au plus lointain compatriote; en sorte que c'est aux parties éloignées, comme aux frontières du corps, que réside la sensibilité la plus vive. Et ce qui prouve bien que la patrie est un organisme distinct, c'est que le rayon qui part de la volonté avide de s'étendre, au lieu de se propager au delà des limites de la cité, commence par s'y réfléchir et par revenir sur lui-même comme s'il avait rencontré le terme où il tendait. Le patriotisme précède le sentiment de l'humanité et dépasse les affections de famille, comme une synthèse originale et définie entre deux. Il semble même parfois leur être contraire.

A quel besoin répond cette construction de l'unité nationale, et cette enceinte de la patrie? — On s'expliquerait le cœur à cœur, dans l'intime échange de deux vies qui se pénètrent et en échauffent d'autres à leur foyer. On s'expliquerait le tous à tous, dans l'immense fraternité des affections apprises au centre de la famille. Mais comment, dans l'intervalle, trouver place et justification pour cette fédération déjà générale, mais restreinte encore, qui forme une nation? N'est-ce là qu'une construction artificielle? et comme le prétendait naguère un cosmopolitisme envahissant, n'est-ce qu'un préjugé destiné à disparaître, une superstition séculaire, une étroitesse d'esprit et de cœur? Ou bien cet amour jaloux du pays se fonde-t-il sur une volonté profonde, sur un besoin naturel et durable de notre humanité?

Sans doute il est délicat de déterminer ce qui fait la patrie. Ce n'est pas seulement la famille agrandie, la race ou l'espèce commune, ni la configuration d'un même sol, ni l'avantage d'un même climat, d'un même type, d'un même langage, d'une même loi, d'une même tradition; car, outre que certains peuples n'offrent pas ce concours de circonstances favorables sans cesser d'être uns par la sympathie et le dévouement de tous à tous, ces conditions n'ont trait qu'aux modes extérieurs de l'activité humaine. Or la vie sociale n'est pas seulement un échange réglé d'intérêts; elle n'est pas bornée aux phénomènes économiques; elle ne demeure pas étrangère à l'intimité des affections et neutre

dans le domaine réservé des consciences. Tant qu'un peuple n'est pas un par la pensée, ce n'est pas un peuple, mais un conflit équilibré d'appétits et de convoitises. Le tout, pour lui, n'est pas de garder ou de reconquérir l'intégrité de son sol. La cohésion matérielle et la solidité extérieure d'une nation n'est qu'un effet dont il faut découvrir la cause dans la volonté de chacun de ceux qui la composent : car, pour qu'elle soit vraiment une synthèse homogène et un organisme vivant, il faut que l'action individuelle embrasse en quelque façon l'action commune; il faut que le peuple entier se meuve pour ainsi dire dans le cœur et l'amour dévoué de chaque particulier; il faut que le citoyen, participant à l'autorité comme à l'obéissance, ait une volonté qui coïncide avec l'expansion collective, et qui fonde perpétuellement la synergie nationale.

C'est donc dans l'intimité de la vie personnelle qu'il faut, ici comme partout, chercher le secret de la vie sociale, en nous demandant comment nous sommes amenés à vouloir l'enceinte de la cité, les frontières inviolables de la patrie. Pourquoi ces sociétés partielles qui, dans l'espèce humaine, forment comme des individualités composées, chacune avec sa physionomie propre et son caractère défini?

Quelque agrandie que soit l'action, c'est toujours la même volonté qui en anime tout le déploiement et qui s'étend pour se retrouver mieux elle-même après chaque nouvelle sortie. C'est-à-dire que le mouvement centrifuge n'a son sens et sa raison que par le mouvement centripète qui rapporte au vouloir primitif ce qu'il souhaitait d'atteindre, précisément parce qu'il ne l'avait et parce qu'il ne l'était pas encore. Le premier soin de la volonté, si ample déjà qu'on la suppose, c'est, après toute conquête, de se fortifier et d'exclure d'abord cela même qu'elle est destinée plus tard à gagner. Elle ne s'ouvre que pour absorber et se refermer. Il semble qu'on ne veuille pas d'abord tout avoir, afin de mieux sentir ce qu'on possède et pour qu'on ait encore, hors de soi, à s'enrichir. Ce que l'individu ne peut prendre ou garder à soi seul, il le saisit, il le retient, il l'assimile par le puissant organisme de la cité. Mais, pour savoir qu'il le tient, pour jouir de son extension nouvelle, il faut qu'il repousse, au moins provisoirement, ce qu'il n'a pas encore absorbé dans sa vie.

Ainsi le charme, la force, l'incomparable enlacement du lien conjugal, c'est qu'il exclut de l'étreinte amoureuse tout l'univers :

union qui n'a son prix qu'en isolant ceux qu'elle prend, en face de la multiplicité environnante; union dont la réalité concrète et vivante, c'est d'être une abstraction et comme une protestation contre la banalité de la foule. Pour le sentiment national, il en est tout ainsi. On ne forme pas un concert avec un seul son; pour qu'il y ait *une* société humaine il faut qu'il y en ait *plusieurs*, chacune ayant ses accidents individuels ou sa différence spécifique.

La pluralité des cités est analogue à la pluralité des personnes, à la répétition particulière de la même vie et de la même volonté commune, chacun l'ayant toute en soi. Et, comme la nature aime à multiplier, en les variant, les échantillons d'un même type, les actions humaines l'imitent en ce point; ou plutôt, de même qu'un mouvement sincère de la volonté nous a portés à désirer qu'il y ait hors de nous une ou plusieurs volontés qui s'unissent et s'identifient à la nôtre tout en demeurant distinctes, ainsi nous voulons et qu'il y ait une cité et qu'elle soit limitée et qu'il y ait hors de ses frontières un monde étranger.

L'unité de la patrie, à l'exclusion de toutes autres sociétés, n'est donc pas un état transitoire et artificiel. C'est un sentiment naturel que cette fierté du citoyen qui met son pays à part et au-dessus des autres. De même que chaque conscience garde en elle le secret de ce qui la rend unique et incomparable, chaque patrie, vue et aimée du dedans, revêt un charme auquel il faut que les étrangers demeurent étrangers. Ou plutôt il n'y a qu'une patrie pour chaque homme, et ce nom n'a point de pluriel.

Ainsi le caractère toujours singulier de la vie doit se retrouver dans la science sociale, pour qu'elle soit une science. *Omne individuum ineffabile.* La vraie raison d'être de l'histoire, c'est de définir l'originalité de chacune des synthèses vivantes qu'a engendrées le mouvement de la vie générale : par là, elle se rattache solidement à toutes les sciences, déjà mieux constituées, qui déterminent l'enchaînement des faits et l'hétérogénéité des êtres qu'elles étudient. C'est une évolution d'ensemble qui crée les races, plus encore que les races ne contribuent à la formation des nations. Comment différents cas d'équilibre défini s'établissent-ils? et quel est le génie unique, l'œuvre propre, l'organisation incomparable, la physionomie entièrement neuve de chaque nation? voilà le problème historique. Qu'on ne parle donc point, sous prétexte d'impartialité scientifique, de faire abstraction des sentiments qui font

battre le cœur d'un peuple : l'histoire la plus vraiment patriotique est la plus vraiment scientifique.

Chaque peuple a donc comme une idée et un sentiment à faire vivre dans le monde; c'est sa raison, c'est sa mission, c'est son âme. Ame mortelle; âme mourante parfois, faute d'action commune; âme capable de résurrection; âme impérissable si la pensée dont elle vit est de celles qui touchent aux intérêts permanents ou à la conscience sacrée de l'humanité. Tel peuple, dispersé et comme décomposé, garde, par l'idée dont il a le dépôt et qui s'est tissée dans sa chair, par la foi qui l'inspire et dont l'ardeur s'est mêlée à son sang, une indestructible vitalité : si meurtri qu'il soit, il porte dans ses flancs déchirés une puissance infinie de régénération. La grandeur et la durée des peuples tient au rôle qu'ils ont à jouer; à chacun son œuvre. Chacun, comme un organe dans le grand corps de l'humanité, absorbe la pensée des autres nations selon son propre génie, et la rend à la circulation comme une nouvelle richesse, différente en chacun et commune à tous.

Non que ce développement historique des nations et des races s'accomplisse avec l'infaillible spontanéité de l'instinct. Il ne s'agit point seulement de cette vie confuse qui végète au sein des masses populaires. L'histoire humaine n'est pas, au sens étroit du mot, une histoire naturelle. C'est-à-dire qu'outre les forces indistinctes qui meuvent les grands courants humains, la réflexion et la liberté sont des puissances originales, capables de pénétrer profondément, comme des facteurs essentiels, dans la destinée des peuples. Causes perturbatrices ou salutaires, promouvantes ou dissolvantes, les pensées et les actions réfléchies, les institutions et les révolutions, même par ce qu'elles ont d'arbitraire, exercent une influence certaine sur la marche des sociétés. Autant il est superficiel de croire, sans réserver la part des causes anonymes, que les gestes, les paroles et les décrets des acteurs principaux mènent le monde, autant il est faux de négliger ce qui se passe dans la région des conseils délibérés, des événements distincts et des caprices même. Une méthode historique qui, sous prétexte de ne point sortir des vivantes réalités, exclut, comme de simples résultats abstraits, les codifications artificielles et les théories des légistes, tombe dans la même faute qu'une psychologie pour laquelle l'acte conscient n'est, par rapport à ses conditions élémentaires, qu'un surcroît inutile.

La conscience nationale est donc une force dont l'efficacité s'accroît à mesure qu'on en pénètre davantage les raisons profondes. Ce n'est pas un de ces sentiments qu'il faille éviter de regarder, comme si le voir tel qu'il est, c'était le violer et le perdre. Sans doute les progrès de la réflexion ou les besoins d'un développement plus large ont pu compromettre le culte de la cité; à quelques-uns, cette forme de l'amour, du dévouement et de l'héroïsme qu'on nomme le patriotisme ne paraît reposer que sur une illusion, respectable mais caduque. Mais une réflexion plus avancée restaure ce sentiment spontané en justifiant l'instinct du cœur. Même après qu'on s'est élevé à une communion plus ample avec l'humanité entière, à un sentiment de solidarité universelle qu'avait à peine soupçonné l'antiquité et qui a paru bien tard dans l'histoire des idées morales, il demeure vrai que les frontières de la nation subsistent et doivent subsister. Loin d'exclure un besoin plus libéral d'affection, le patriotisme l'annonce, comme l'attachement à la province, au clocher, à la maison, prépare et échauffe l'amour de la grande patrie.

Ici donc se retrouve encore la loi dont on a remarqué l'application dans toute la suite des synthèses qu'en se déployant a formées l'action, et dont le sens s'éclaire peu à peu. Chaque fois que la volonté s'est proposé une fin nouvelle, elle a été amenée à considérer les fins antérieures auxquelles elle s'était arrêtée comme insuffisantes ou même illusoires. Mais, en touchant au terme convoité, elle s'aperçoit que cette fin nouvelle est, elle aussi, transitoire; elle comprend mieux désormais comment les étapes précédentes étaient, en dépit de l'instabilité qu'elle y rencontrait, des conditions nécessaires et des points relativement fixes, dans le progrès de son expansion. Ainsi voit-elle que, loin de s'exclure, les synthèses successives qui paraissent ordinairement se contredire, se supposent; que chacune est à la fois une fin et un moyen; et qu'en toutes il y a un système arrêté, un caractère original, une détermination précise. En sorte qu'on ne va d'une de ces synthèses à une autre, qu'en passant d'un équilibre défini à un autre équilibre défini. Il n'y a, en effet, progrès possible dans l'organisation de la vie ou de l'action que si chaque point successif fournit un appui solide et si, à chaque degré du développement, le système formé est déterminé moins par l'addition des parties que par une nouvelle idée d'ensemble. D'où, le besoin d'insérer dans chaque forme de la vie personnelle ou collective une appa-

rence d'absolu : de même que d'instinct on attribue au lien nuptial un caractère sacré comme pour en assurer la solidité, d'instinct aussi on consacre la patrie, on sanctifie le drapeau ; comme si l'enceinte de la cité enveloppait le ciel et la terre, et le ciel plutôt encore que la terre. Il y a donc une sorte de mysticisme spontané, qui permet à la volonté de s'arrêter à des étapes successives, comme si chacune était la fin ; car en chacune elle met, au moins provisoirement, l'illusion de l'infini dans le fini même.

Ainsi la cité est constituée, non point comme un corps amorphe ou comme un organe de transition dans l'évolution générale de la vie sociale ; elle a une suffisance relative, une organisation nécessaire. C'est pour cela, on va le mieux voir, qu'elle ne résulte pas d'une convention plus ou moins arbitraire, qu'elle ne dépend pas du caprice des membres qui la composent, et que l'autorité y est indispensable, afin de répondre au besoin qu'elle a mission de satisfaire. Le pouvoir, qui en est le lien synthétique et comme « la forme substantielle », reste l'expression de la volonté profonde qui fonde la nation elle-même. Et la forme politique dans laquelle l'autorité s'exerce manifeste l'action particulière des circonstances et des libertés humaines dans la tradition de la vie nationale. Une société n'est donc jamais une société quelconque, parce qu'elle se fonde toujours sur un sentiment très particulier et sur une volonté absolument concrète. La première vérité sociale, celle même dont dépend la sociologie, c'est de poser en principe l'originalité historique et le caractère individuel de tout organisme national. De là, dérivent les lois générales qui gouvernent l'organisation des sociétés humaines ; de là, les principes abstraits du droit public.

II. — Par le déploiement spontané de la vie collective, il se constitue entre l'individu et le groupe total dont il fait partie, un ou plusieurs systèmes de forces pondératrices : comme dans le corps il y a des organes, dans la société il y a des associations organisées et vivantes. Rien ne montre mieux que ces organes élémentaires, quelle différence de nature subsiste entre la famille et le corps social ; car ces éléments de la vie collective, en se constituant parfois sous nos yeux, nous révèlent une loi de formation toute contraire à celle de la société domestique.

Dans le seul à seul de l'amour, c'est l'unité féconde d'une double vie qui s'épanche et se multiplie. Dans le tous à tous de l'association ou de la patrie, c'est la multiplicité qui se concentre en chacun,

c'est la synthèse totale qui s'incarne au moindre de ses éléments et qui lui communique sa propre force et toute sa dignité. Il semblait que le dévouement patriotique faisait de l'individu un moyen, en présence d'une fin commune et supérieure : il se trouve que la relation, au fond, est inverse, et que le tout est un moyen pour chacun de ses membres. Comprend-on désormais à quel vœu secret du vouloir personnel répond l'immense accrue qu'il trouve dans la vie sociale, puisque ce qu'elle est, il le devient? Et ce qui prouve que la société n'est pas un mécanisme artificiel, c'est que, loin de créer un antagonisme entre le tout et les parties, le progrès de la vie sociale doit étendre à la fois l'action de l'État et l'initiative individuelle. Dans la société, chacun a en lui ce que sont tous ensemble. Ici encore, l'idée de l'ensemble détermine la nature des éléments. Mais, en même temps, le principe de la synthèse est tout entier au fond de chaque volonté personnelle : nul n'a besoin de sortir de soi pour en découvrir la présence et l'efficacité. La force qui actualise la société et, par elle, chaque citoyen, est en chacun.

De cette vérité concrète ressortent, comme corollaires nécessaires, les conditions mêmes de la justice sociale et de l'organisation politique. Sans doute la liberté introduit, ici comme partout, des perturbations infiniment variées : mais il est encore possible d'éliminer la variable pour ne considérer, dans ce qui peut être violé, ce qui ne l'est pas, et, dans ce qui l'est, ce qui demeure conforme à la logique de la volonté humaine. Sous les aberrations les plus révolutionnaires, il subsiste une règle latente et un principe d'ordre. C'est ce déterminisme de l'action voulue qu'il faut ressaisir dans le développement distinct de la justice sociale et du pouvoir politique.

— Du moment où pour être mieux moi-même et pour devenir plus *un*, je ne puis rester *seul*, j'exige qu'à la coopération sociale préside un principe de paix et d'harmonie. Qui veut la fin veut les moyens. En évoquant l'action collective, j'institue donc, quelle qu'en soit la forme vague ou précise, une force centrale capable de représenter la communauté entière dont elle est comme la conscience. Puisque dans la société tous sont pour chacun, il me faut une expression, quelle qu'elle soit, de cette sollicitude universelle pour moi seul. L'idée d'une protection pénale, le sentiment d'une sanction sociale, le besoin d'une puissance, armée de juridiction et de force coercitive, est essentiel à la vie commune.

Et la nécessité en est fondée sur les exigences mêmes de la volonté personnelle. La société ne paraît se constituer sous l'action d'une fin transcendante à l'individu que pour procurer à l'individu la garantie de cette puissance supérieure dont chacun a tout le bénéfice.

Mais il faut prendre garde de ne point dénaturer cette justice sociale et de ne point pervertir le caractère, inévitablement relatif, de la pénalité humaine. Quoiqu'il soit impossible d'y réussir, rien de plus périlleux et de moins justifié que de prétendre établir une exacte proportion entre le châtiment et la faute morale. Il y a une façon de légitimer, par exemple, la peine de mort qui, sous prétexte de justice et de moralité, la rend sanguinaire et barbare. Aussi est-il important, pour démêler la confusion des idées courantes, de ne point compliquer maladroitement le problème et d'écarter toute considération étrangère à l'ordre où la juridiction humaine se doit renfermer.

Sans doute à côté du *fait* brut et du préjudice matériel que la faute a causé, il faut tenir compte d'un autre élément, que, par opposition, on peut déjà qualifier de *moral*. Mais c'est cette épithète même qui prête à l'équivoque. Car il ne s'agit d'apprécier la valeur absolue ni de l'acte ni de l'intention; il s'agit de la défense publique, de l'intérêt général, de la vie commune. Or l'intérêt collectif ne tient pas seulement au matériel des faits, justement parce que la société n'est pas un simple système de phénomènes économiques ou politiques. Aussi, quand on parle du caractère moral que doit revêtir la pénalité, faut-il entendre uniquement que la culpabilité n'est ici qu'une fonction du danger social; que les circonstances atténuantes, aggravantes ou absolutoires ne peuvent être estimées qu'au point de vue de la protection commune; et qu'au lieu de se préoccuper d'une justice absolue, d'une liberté idéale et d'une responsabilité parfaite, l'on a simplement à déterminer dans quelle mesure l'action incriminée, procédant d'une décision réfléchie et tenant par là à ce qui fait le lien des volontés, prend un caractère contagieux, imitable, dissolvant pour la vie collective. Ce qui est essentiel et légitime ici, c'est donc le besoin qu'a la société de se conserver. Nulle utilité à poser devant le juge la question métaphysique de la liberté; car s'il est autorisé à condamner, ce n'est pas au nom d'une équité supérieure qu'il n'est point chargé de faire régner : ici surtout le mieux serait le pire. Non, on n'estime pas la valeur intime de

l'accusé : justice téméraire et coupable et qui serait odieuse puisqu'elle ne saurait pardonner même au repentir le plus sincère et le plus purifiant.

Ce qu'il y a d'absolu dans la justice humaine, c'est donc qu'elle est relative aux exigences de la conscience et de la vie commune, dans une civilisation et à une époque déterminées. En chaque forme de l'état social, il se détermine un type de l'honnête homme, il se produit des nécessités particulières de défense générale; c'est cette norme vivante et souple qu'il convient d'appliquer à la mobilité des phénomènes sociaux, et qui, quoi qu'on fasse ou quoi qu'on veuille, s'y applique plus ou moins.

— Tout semblablement, ce qu'il y a d'absolu dans l'organisation politique, c'est qu'elle est relative au développement historique et aux traditions particulières, d'ailleurs toujours perfectibles, d'une société concrète. A quel besoin profond répond l'ambition politique du citoyen, et comment le pouvoir civil peut-il être constitué, perdu ou transmis?

La volonté, par son expansion nécessaire et consentie, suscite la vie sociale. Or point de société possible sans une autorité qui soit comme le moteur et le régulateur de cette grande machine. Société et autorité sont donc au-dessus des atteintes de l'arbitraire humain. Mais justement parce qu'elles correspondent à une foncière aspiration de l'homme, l'homme détermine l'exercice du pouvoir public; il en désigne, ou il en accepte, ou il en devient le titulaire. L'investiture politique est de droit national. Et c'est ici le point délicat. Car si l'autorité est nécessaire à toute société, il est nécessaire que le pouvoir soit constitué : le peuple n'en a point le libre dépôt; il faut qu'un gouvernement se détermine. Et si la constitution du pouvoir repose sur un fond de libre option, il demeure vrai à la fois que l'autorité reste nécessaire même sous sa forme arbitraire, et que ce pouvoir est toujours perfectible, quoique intangible en son fond.

Voici donc les conséquences qui s'enchaînent, malgré d'apparentes oppositions. La société est voulue et nécessaire. L'autorité est voulue et nécessaire. Elles sont au-dessus de toute volonté humaine. C'est au concours des volontés humaines de reconnaître ou de ratifier le pouvoir. Il est impossible que le concours des volontés humaines ne reconnaisse ou ne ratifie pas un pouvoir. Le pouvoir est à la fois supérieur et subordonné à la nation. Il est fait pour elle, non elle pour lui. Comme l'autorité n'a de

raison d'être que pour le bien commun, la nation peut transférer en d'autres mains un pouvoir qui manque à ses obligations : ce droit théoriquement est certain. En fait, comme le trouble social est le pire des maux; comme le droit de déterminer ou de transmettre l'autorité réside non point partiellement dans chaque individu, mais indivisiblement dans l'unité du corps social; comme toutes les générations sont solidaires, la tradition est une hérédité nationale contre laquelle les protestations brusques et les décisions soudaines sont dangereuses et souvent perverses. Dans le droit public, comme dans le droit privé, la prescription est respectable; et, en dehors de l'élection qui est la manière innocente d'établir le pouvoir, l'usurpation même, perdant son caractère odieux, devient légitime par la suite des temps et le consentement des peuples.

Ce n'est pas la loi du nombre qui crée la loi et le droit. Erreur donc de penser, avec Rousseau, que « le souverain par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être ». Et c'est parce que le besoin de l'autorité jaillit de chacun qu'elle est supérieure à tous. Dans un corps, la tête est faite pour les membres sans cesser d'être le chef. Dans la vie politique, le pouvoir, à cause de son origine, est au-dessus de ceux mêmes qui l'ont constitué; car il n'est pas la somme des volontés individuelles ou l'expression des forces communes; il n'est pas révocable *ad nutum*; point de simple délégation, mais une puissance réglée et régulatrice qui demeure une propriété personnelle à chacun, même quand elle est exercée par un seul. Et, de même qu'une volonté conséquente exige l'unité et l'indissolubilité de la vie domestique, de même encore elle maintient le fait toujours singulier des institutions publiques, réformables sans doute et perpétuellement en mouvement, mais au-dessus des atteintes légitimes de chacun de ceux qui les animent de leur vouloir. Ainsi le pouvoir n'est ni une somme de volontés arbitraires, ni une formule abstraite indifféremment applicable à tous les peuples : toujours il a pris forme concrète, toujours il demeure fondé sur une volonté antérieure aux conventions artificielles et mobiles.

Ainsi l'organisation politique et la justice sociale qui composent et assurent la vie nationale ne font, elles aussi, que manifester un vouloir intime et tout personnel. Car, par elles, toute la force du corps public est à la disposition de chaque membre le plus infime. L'État n'est une fin d'abord au regard de l'individu que pour être

ensuite un moyen : si chacun doit vivre et agir pour tous (forme ébauchée de la cité que le socialisme offre à tort comme la perfection de la vie politique), c'est que chacun veut que tous s'emploient et se concentrent en chacun. De même que, dans le système organique, une cellule est une fin pour tout le reste, au point qu'une piqûre suffit à émouvoir la machine entière, il y a, dans une société ordonnée, une solidarité telle que le plus humble citoyen porte en lui toute la dignité, toute la puissance, tout l'égoïsme multiple du corps social.

Et, comme la volonté sociale est toute en chacun, il en résulte que toutes les formes politiques peuvent également s'organiser et également se justifier : la différence des mœurs, des climats et des circonstances rend inévitable la variété même, et on ne forme pas un concert avec un seul son. Qu'il réside effectivement en un seul, en plusieurs ou en tous, le pouvoir a toujours pour rôle d'assurer dans la nation la solidarité et la communion la plus intime des parties; toujours il doit être, il peut être en un ce qu'il serait en tous. Toutefois, en raison même de cette multiprésence du principe social dans chaque volonté, les besoins longtemps secrets se font peu à peu jour : à mesure que la conscience collective s'éveille plus clairement en chacun, il s'opère dans les masses populaires un profond travail de croissance.

Sans doute c'est d'abord dans la tête de l'organisme politique que paraît la conscience commune, avant qu'elle se répande par tout le corps. Quel immense dévouement des cœurs à un seul, et quel frisson d'amour traverse parfois les bons peuples sous le regard du chef aimé! De quel prix semble être la moindre parole du tzar tombant sur un pauvre moujik! mais aussi comme le sentiment de la dignité, l'estime du rôle, la hauteur de la puissance étendent le regard, élargissent les affections, contribuent à la clarté d'une intelligence comme à la chaleur d'une âme qui sait être le cerveau et le cœur d'un peuple immense! Et comme si le chef à lui seul aimait plus hautement, plus profondément que tous ensemble, de cette élévation, l'affection la plus simple et la plus calme semble descendre avec une force souveraine.

Mais ce sentiment de dévouement mutuel, ce n'est pas un homme seulement qui peut l'inspirer et le recevoir; c'est aussi chaque citoyen, quand, dans le membre du corps social, on sait voir et aimer l'âme commune qui vit en tous. La conscience nationale n'est donc pas une somme de fractions; le citoyen c'est la

cité vivante. En lui résident virtuellement la puissance et l'action de tous; c'est pour cela que réellement chacun aspire à être, lui aussi, la tête et le cœur du grand corps dont il porte en soi toute la substance. Si le concours des volontés l'élève à l'autorité, il ne reçoit point de mandat impératif, il n'est pas le total abstrait d'une opération arithmétique; il devient en acte ce qu'il était en puissance. Par une sorte de naturelle grâce d'état et par le retentissement de la vie générale en lui, le chef, en ayant conscience d'être l'aboutissement de tout un peuple, semble élevé au-dessus de lui-même. Et pourtant son autorité a toujours une autre source que l'addition des suffrages populaires; son rôle est de prendre une initiative personnelle; d'autant que l'homme le plus médiocre est capable d'une vue plus nette, d'une décision plus éclairée, d'une continuité d'action plus réelle que cette somme des volontés individuelles dont on prétendrait à tort faire l'expression de la conscience sociale.

Ainsi la volonté du citoyen anime et absorbe en elle tout l'organisme social : elle en détermine le caractère toujours concret; elle en forme une synthèse originale comme le sont les espèces vivantes et les races distinctes dans le monde animal; et, quelle que soit l'unité d'origine ou les lois générales des sociétés, chacune est une nation singulière. C'est *la* patrie, parce qu'elle procède d'un amour personnel à chacun de ses membres et parce que l'amour s'attache toujours à ce qui est unique. Sans doute la vie nationale a ses prolongements au delà de la frontière; pour elle, comme pour tout organisme, les fonctions d'assimilation et de désassimilation sont un principe de renouvellement perpétuel. Elle n'en reste pas moins une individualité définie, même en face des synthèses ultérieures et des extensions nouvelles de l'action humaine.

III

La volonté de l'homme et son action ne s'arrêtent pas aux frontières de la patrie. En essaimant, la cité est le symbole de cette vie intérieure de la volonté qui se répand, sans qu'aucune enceinte en borne l'expansion. La loi de l'égoïsme actif et conquérant, c'est de se contredire et de se raviser en quelque sorte, pour s'étendre à ce qu'il semblait d'abord repousser. Ce n'est plus assez de porter

en soi comme une nation entière et de ne faire qu'une âme avec elle; l'homme aspire, pour ainsi parler, à épouser l'humanité même et à ne former avec elle qu'une seule volonté.

La vie individuelle tend donc à s'identifier à la vie universelle; ou plutôt, c'est cette volonté générale et impersonnelle qui semble se concentrer en chaque conscience. L'idée même d'un progrès ou d'une évolution est la preuve de cette solidarité grandissante : tant que les générations et les individus se sont jugés indépendants, il a semblé que le monde vieillissait en dépérissant. Il le semble sans doute encore. Mais, en comprenant davantage que l'humanité est comme un seul homme qui ne meurt pas, nous acquérons aussi de plus en plus le sens d'une croissance et d'une union réelle. Ainsi le progrès même de la vie sociale développe dans les esprits un sentiment nouveau de « l'humanité », un sentiment qui, presque inconnu dans l'antiquité, quoi que témoignent certaines actions exceptionnelles ou quelques vers de poète, a pris, si l'on peut dire, droit de cité. Entré officiellement dans le concert des motifs qui influent sur la conduite des hommes et des peuples, il gouverne assez l'opinion publique pour avoir inspiré déjà une forme nouvelle de l'hypocrisie ou même un culte.

Ç'avait été, pour la philosophie ancienne, l'effort suprême de concevoir, de définir, de vouloir la cité : tout y est subordonné, morale et religion. L'ordre politique est le symbole, ou même la réalité qui contient l'objet infini du dévouement de tous; et en dépit de quelques échappées du cœur, c'est aux portes de la république que commence l'ennemi, comme dans l'enceinte même vivait l'étranger du dedans, l'esclave. Nulle part peut-être ne se marque plus nettement la différence de l'esprit antique avec l'esprit nouveau. Pour Aristote même, c'est à la politique que dans l'ordre spéculatif ou pratique, moral ou religieux, tout demeure subordonné comme à la fin dernière. La cité n'est pas un étage dans l'édifice humain, c'est le couronnement universel. Et là où nous ne voyons plus qu'un degré ou un moyen, il trouvait le terme suprême et la perfection de l'activité humaine.

Dans un seul peuple ancien, dans le peuple juif, le culte patriotique a coïncidé avec le culte religieux, sans que, malgré la jalousie accaparante et l'exclusivisme passionné du sentiment national qui confisquait Dieu, ce grand Dieu ait été restreint aux dimensions mêmes du « Peuple choisi » ni réservé à jamais pour lui seul. Mais aussi à quelle condition cette singulière attitude

était-elle possible? à la condition d'anticiper un avenir d'universelle expansion; à la condition de considérer le présent, étroit et fermé, comme le symbole et le germe d'un immense élargissement de la conscience; à la condition de porter dans chacun des actes de la vie nationale la promesse de toute l'humanité future.

Mais, depuis cette enfance de l'âge et de l'histoire où l'égoïsme ne voit que l'individu; où l'individu ne connaît que sa famille, la jugeant incomparable et unique; où la famille borne son horizon à la vie politique de la cité, les idées morales ont fait peu à peu leur chemin. Sans renoncer au patriotisme et pour en conserver la saveur, il a fallu apprendre à être plus qu'un citoyen, afin de goûter, afin d'aimer chez les autres non le parent, l'ami, le compatriote, l'hôte, l'étranger ou l'allié, mais l'homme qui n'a pas d'autres titres que d'être homme; un inconnu, un ennemi peut-être, mais un homme. C'est un grand acte et une démarche admirable de la raison, d'avoir senti qu'il y a dans l'esclave, dans le sauvage, dans le pauvre, dans le malade ou l'infirme, l'humanité même. Et combien encore demeurent incapables de le voir! ils le disent, parce qu'on le dit; ils le savent d'une façon abstraite; ils le sentent peut-être; et cette volonté de l'humanité ne va pas, chez eux, jusqu'aux actes, aux actes conformes à la connaissance et aux paroles.

Qui sait pourtant quels trésors de paix et d'union réserve l'avenir! Il semblait impossible que la nécessité sociale de l'esclavage pût être supprimée : elle l'est. Il semblait impossible que vis-à-vis de l'ennemi, sur le champ même du combat, quelques égards fussent observés : il s'établit peu à peu un droit des gens, qui, tout violé qu'il soit, s'impose au jugement des peuples. Il semble impossible que la guerre disparaisse et que vienne le désarmement. Mais, sans nuire à la belle diversité des fédérations nationales au sein de la confédération humaine, qui sait, encore une fois, quels trésors de paix et d'union recèle l'avenir!

Et, sous ces développements de la conscience réfléchie, il faut toujours retrouver la volonté secrète qui les anime : ils ne sont qu'un effort croissant pour l'égaler. Sans même qu'on en ait une claire idée, ou sans qu'on veuille régler la décision sur le sentiment qu'on en peut avoir, l'action humaine implique, en fait, la solidarité des hommes et exprime l'unité de l'espèce : unité d'ailleurs conforme à cette mystérieuse continuité de la génération qui fait couler en tous le même sang, qui dans l'enfant réalise en

une seule vie la double vie des parents, qui, au lieu de les diviser, les resserre en les multipliant, et les perpétue tous deux sous les mêmes espèces corporelles.

Ainsi l'action, issue d'abord de l'intention toute personnelle de l'agent, s'est peu à peu incorporé la famille et la cité pour prendre son vol dans l'humanité entière. En exigeant la solidarité totale de tous les hommes, elle devient ce qu'elle veut être; elle veut être, par libre choix, ce qu'elle est déjà par l'impulsion de son premier élan. Si donc on semble lui imposer, comme une loi, l'obligation de s'ériger elle-même en maxime universelle; si l'on commande à chacun d'agir avec l'intention de faire ce que tous doivent faire; s'il faut avoir le sentiment de porter, en son action particulière, la volonté et l'action des autres, ce n'est là que la traduction, non pas seulement de ce qui doit être pour la volonté délibérée et voulue, mais de ce qui est déjà pour la volonté voulante et opérante. Quoi qu'on fasse, en effet, l'humanité est intéressée à l'action de chacun comme à un nouvel élément de l'équilibre général : l'action dont l'homme s'attribue l'origine est celle qui pourrait arriver sous le nom de l'espèce entière.

Sans doute, il semble étrange de dire qu'en voulant et qu'en agissant nous dépassons en effet la famille, la cité, pour atteindre et intéresser à nos actes l'humanité. Mais est-ce que la fin ordinaire des décisions conscientes n'apparaît pas d'emblée, dans le motif qui les détermine, comme supérieure à toutes les conditions domestiques et politiques où elles se produisent? Si le premier sentiment de la liberté et du devoir implique l'idée d'une fin transcendante par rapport à tous les éléments inconscients ou conscients de l'action, c'est que l'action elle-même enveloppe en effet, dans sa réelle expansion, plus que ses conditions individuelles ou sociales. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, l'action volontaire a une envergure telle que d'un premier vol elle échappe aux bornes de la société domestique ou politique. On ne peut, on ne veut pas vivre seulement pour soi, seulement pour les siens, seulement pour ses concitoyens; ainsi, par la force du mouvement continu qui l'emporte, l'action va encore franchir l'enceinte même de la fédération humaine.

Je me propose d'étudier l'extension de l'action dans le milieu universel qu'elle intéresse et où elle cherche les réponses et les sanctions auxquelles elle aspire; et je montre comment elle traverse les diverses enceintes morales, où l'on a tour à tour prétendu la borner comme si elle y rencontrait sa règle définitive et son emploi suffisant. — J'examine d'abord ce qu'on peut appeler la morale naturaliste, dans le dessein, non de la réfuter, mais de faire voir ce qu'elle a en même temps de juste et d'insuffisant. — Puis j'indique comment l'action, dépassant l'ordre de la nature, semble exiger un autre champ et comme un autre monde où elle se déploie et se satisfait. — Enfin, montrant que cette morale métaphysique ne contente pas encore les exigences de la volonté et n'égale pas l'étendue de l'action, j'étudie « la morale morale », celle qui semble se préoccuper uniquement de déterminer les conditions suffisantes et nécessaires de l'action volontaire, en recherchant quels sont les postulats ou les croyances indispensables pour fonder scientifiquement la conduite humaine.

Ces diverses formes de la morale « naturelle » qui, au point de vue de l'intention, semblent inconciliables et exclusives, en fait pourtant et au point de vue de l'action sont conciliées et pour ainsi dire étagées; en sorte qu'en les formulant devant la conscience réfléchie, on ne fait qu'analyser de plus en plus complètement le contenu de la volonté opérante, pour aboutir, en ce chapitre, à montrer qu'elle déborde ce domaine moral si épuré, si agrandi, si sublimé qu'on le suppose. Le réel y surpasse encore l'idéal, et le fait actuel y excède le devoir formel.

CHAPITRE II

L'EXTENSION UNIVERSELLE DE L'ACTION

Les formes étagées de la morale naturelle.

En agissant, l'homme ne limite pas son regard à la famille, à la cité, à l'humanité. Il jette son intention au delà encore. Il s'insère, comme le disaient justement les stoïciens, à l'univers entier. L'action volontaire intéresse en effet le système total, dans lequel elle a puisé ses aliments, dans lequel elle prétend régner. Aussi n'est-il pas surprenant de voir, en ce besoin de solidarité universelle, converger deux tendances en apparence divergentes, d'une part le dessein égoïste de la volonté individuelle qui cherche toujours à s'emplir et à se contenter, d'autre part le mouvement infiniment complexe de la vie générale, dont l'immense engrenage semble broyer toutes les fins partielles et les prétentions de l'individu.

Mais ce n'est qu'un seul et même mouvement. Et, malgré les fluctuations de la liberté humaine, malgré la diversité des conceptions, des théories ou des habitudes morales, ici encore un déterminisme dérivé de l'acte voulu, quel que soit cet acte, développe les inévitables suites des prémisses posées par l'action même. Comment donc l'homme s'élève-t-il à un caractère de plus en plus désintéressé et moral, sans qu'il cesse, en se perdant en quelque sorte de vue soi-même, de travailler dans le véritable sens de sa destinée, de concourir à son intérêt le plus certain, et de seconder, par l'intention et par la science de ce qu'il fait, le dessein secret qui inspire ses actions volontaires?

I

Agir, c'est en quelque façon se confier à l'univers. Comme l'avarice qui perd tout en voulant tout gagner, l'égoïsme le plus jaloux ne pourrait tout garder qu'en s'appauvrissant et en s'exténuant, sans réussir jamais à ne point se livrer. Bon gré mal gré, l'action est à sa manière une spéculation; et c'est pour cela que l'homme d'action ressemble souvent à un joueur, qui, à travers les calculs les plus circonspects, ne fait que hasarder un coup. Pour oser agir, il lui faut comme un amour du risque et un détachement forcé, même à ne point parler encore de libre désintéressement ou d'abnégation sincère.

Conséquent à la loi nécessaire de son développement, l'utilitarisme est donc forcé de se dépasser en quelque façon : en fait, la volonté individuelle ne peut se rechercher qu'à travers une infinie complexité où elle semble se perdre elle-même. Ainsi, par le sentiment que la vie nous donne de l'ampleur immense et obscure où elle se déroule, l'action revêt inévitablement un caractère qu'on peut nommer déjà *moral*. Car il n'est pas utile, il n'est pas possible que notre conduite soit un pur calcul; elle enveloppe un champ plus vaste que toutes les combinaisons réfléchies. Aussi, après que la volonté toujours élargie a transporté son centre de l'intention dans l'opération organique, de l'opération dans l'œuvre extérieure, de l'œuvre dans l'intimité d'une volonté alliée, d'un cœur uniquement aimé dans l'amour de la famille et de la cité, des affections exclusives et jalouses dans l'assemblée universelle des générations humaines, faut-il encore, par un nouveau progrès, chercher cet équilibre dans le système total du monde. Agir est la fonction du tout. Il n'est plus question d'insérer notre opération personnelle dans le déterminisme général : il s'agit au contraire de nous y insérer nous-mêmes; de vouloir et d'admettre l'action de ce déterminisme en nous; d'accepter et d'embrasser ce qui dépasse notre prévision, notre compréhension, notre libre disposition; de reconnaître, sous le jeu des phénomènes, les forces inaccessibles qui les produisent; et de consentir à recevoir de cette mystérieuse puissance que les sciences positives avouent sans l'entamer, les dictées obscures et les inspirations de l'expérience morale.

Ainsi, même dans ce qui semble moralité volontaire, il faut

encore retrouver l'expansion nécessaire et la suite naturelle du vouloir initial. Le mérite des doctrines déterministes et utilitaires, c'est de montrer que, là où d'autres ne voyaient qu'un devoir idéal, il y a déjà un fait inévitable. Pour ramener à son véritable sens cette morale naturaliste, il convient donc de l'envisager sous ce double aspect. — D'un côté, par l'effet d'une expérimentation que rien ne remplace et que rien ne supprime ou n'empêche, l'action reçoit *a posteriori* les leçons du milieu où elle se déploie. Elle subit les réactions du milieu universel; et, par le jeu même de ce vivant mécanisme, la conscience se forme peu à peu, la tradition séculaire des règles pratiques se fixe, le fait de la moralité humaine surgit forcément. — D'autre part, ce fait devient la conscience d'un devoir; ce détachement contraint est la voie d'un désintéressement intentionnel; cette nécessité *a posteriori* résulte du mouvement *a priori* de la volonté. Car nous n'interprétons les leçons de l'expérience que dans la mesure où nous les provoquons. Il faut donc découvrir comment le fait de l'idéal moral se dégage forcément de l'empirisme pratique sous l'empire d'une intime aspiration.

1. — Impossible de mettre l'abnégation au bout d'un calcul intéressé; impossible tout autant de trouver sûrement le plaisir et le profit au terme d'un dévouement réel. Ce monde est trop compliqué pour que nous ne perdions pas, dans ce labyrinthe, le fil de nos déductions pratiques. L'arithmétique utilitaire est une chimère; et l'égoïste va d'ordinaire contre son dessein. Notre action n'est jamais notre action toute seule; il faut que nous jetions nos actes, comme notre plus cher trésor, aux inconnus, aux ingrats, aux voleurs. Biens et maux mêlés, indifférence et désordre apparent dans le chaos de la vie universelle, voilà l'évidence des faits : c'est l'immoralité même.

Et pourtant, par un système de compensations obscures et par la réaction confuse de toutes les forces mêlées, il se dessine de grands courants dans la conscience de l'humanité; il surgit en nous une conception et un sens de la vie. Il semble que seul le commencement de nos actions soit en notre puissance, et qu'en se déroulant elles enveloppent dans le tissu de leurs conséquences jusqu'à l'emploi futur de notre apparente liberté. Mais de cet enchaînement fatal, il ne ressort cependant rien qui n'ait été en germe dans l'acte primitivement semé : les circonstances modi-

fient moins notre nature qu'elles ne la dégagent de son indétermination originelle; et, sans créer rien de nouveau en nous, elles nous révèlent ce qu'à notre insu nous portions en nous-mêmes. A mesure que s'allonge la trame des actes, un déterminisme plus serré nous enveloppe plus étroitement; et cette contrainte extérieure c'est encore de nous qu'elle procède, même quand, se retournant contre nos desseins, la responsabilité cachée au fond des concessions ou des défaillances en apparence les plus insignifiantes, nous dérobe indépendance, paix, honneur en paiement usuraire de nos dettes secrètes.

C'est ainsi que de l'épreuve de la vie sortent des maximes, des préceptes empiriques, des « moralités » populaires qui semblent résumer la sagesse des siècles et des nations. Déterminer avec plus de précision et de rigueur la loi des répercussions nécessaires et les conséquences des actes humains; expliquer la formation des notions morales qui ont cours en un temps et dans un pays; en régler le mouvement et en hâter le progrès par la conscience même qu'elle en prend, tel est l'objet de la science des mœurs : morale vraiment scientifique, qui, indépendamment de tout recours à la liberté et de toute vue d'obligation particulière, se fonde sur le déterminisme des actions et des réactions totales.

Et, pour garder ce caractère scientifique, il faut en effet que la science des mœurs se place, non pas au point de vue de l'individu, non pas même au point de vue social, mais au point de vue du tout. La conduite humaine ne s'organise pas dans l'enceinte de la claire connaissance; la vie individuelle ne se concerte pas dans les limites de l'individualité. Il faut donc, jetant l'action dans l'immensité des choses, attendre la réponse de cette immensité même. L'action est un appel et un écho de l'infini : elle en vient, elle y va. La science, ici, ne peut être que pratique, c'est-à-dire fondée sur une réelle expérimentation de l'impénétrable complexité de la vie. Les mœurs n'ont point, en fait, leur règle dans ce que nous connaissons de nous-mêmes, dans ce que nous avons clairement conscience de vouloir et de faire, mais en elles-mêmes.

Et qu'on ne croie pas non plus que ce mécanisme universel rende justement ce qu'on lui a confié. Au désintéressement ne répond pas le bienfait d'une nature qui se chargerait d'être intéressée pour nous. Quelle sottise que ce qu'on nomme la justice immanente! et quelle puérilité d'estimer que le monde se charge

de récompenser les vertus naturelles, même dans l'étroite enceinte où se meut l'égoïsme empirique! Désintéressement forcé, aussi bien dans la source que dans les résultats de l'acte. Aussi, même lorsqu'on se persuade que les conséquences des actions sont seules importantes, rien de plus « scientifique » que de se détacher de ces conséquences mêmes, pour suivre les indications de la conscience qui sont déjà une leçon de l'action. A la tâche donc, sans nous demander avec une vaine avidité : « A quoi bon, qu'est-ce que cela vaut? » Les actes sont comme les pierres d'un édifice inconnu, où il est plus beau d'être humblement manœuvre que de se hausser à faire l'architecte, parce que le plan de l'ensemble échappe à nos yeux, et que les plus communes expériences de la vie pratique restent mystérieuses à notre raison, comme ces dalles usées qu'on ne regarde point et où pourtant s'appuient tous les pas.

Aussi combien importe-t-il de mettre la science morale à l'abri aussi bien des sanctions empiriques que de la raison raisonneuse et des fantaisies individuelles! Car si l'on estimait que « la conscience » est justiciable de la dialectique, c'en serait fait d'elle. Rien de plus périlleux, ici, que les déductions logiques, que les idées claires et distinctes, que le simplisme. Les croyances vitales de l'homme résultent de longs tâtonnements, d'épreuves innombrables et pour ainsi dire d'un lent tassement : il s'y résume plus de sagesse et de prévoyance que dans les systèmes des plus lumineux génies, ou dans les pensées profondes de toute une académie. Ce qu'on nomme l'idéal moral n'est, en un sens, qu'un extrait et une anticipation de l'expérience, postulat ou hypothèse nécessaire à l'interprétation des faits, ou plutôt adaptation réelle et progressive de l'action et de la conscience aux conditions de la vie. Cette juste appropriation est la règle empirique de la pratique; car cette raison pratique ne dogmatise pas à partir de conceptions abstraites sur lesquelles elle prétendrait modeler, une fois pour toutes, toutes les consciences et toutes les sociétés; elle se façonne peu à peu et se renouvelle intérieurement par le mouvement même de l'évolution générale. En sorte que, considérée sous cet aspect, la morale est le résumé et la conclusion toujours provisoire et changeante de l'histoire non seulement de l'humanité, mais de l'univers entier.

Les idées régulatrices de la conduite ne sont donc pas une révélation soudaine, mais une cristallisation lente de l'expérience

totale et comme l'expression de notre sens social, du sens de la vie universelle en nous. Après une période de tâtonnements et d'instabilité, les actions se fixent; elles semblent réclamées de nous par quelque chose qui est hors de nous, par l'intérêt commun, par la vérité des rapports réels, par le système total du monde où elles s'insèrent. Ainsi le caractère d'obligation dont elles apparaissent revêtues s'explique, en fait, par la synthèse nécessaire et les compensations spontanées des actions qui se combinent et se répondent. Les mœurs ne sont pas de simples habitudes individuelles généralisées. S'il y a une action de l'individu sur la société et de la société sur l'individu, il faut surtout tenir compte de l'influence de la société sur la société même. C'est-à-dire que les mœurs créent les mœurs; qu'un fait social dérive d'autres faits sociaux et collectifs où le sentiment a plus de part que l'idée claire; et que l'action individuelle ne peut suffire à organiser la vie de l'individu, parce qu'il y a dans la logique pratique toujours plus que l'analyse abstraite ne sait y découvrir.

Voilà pourquoi la morale n'est pas seulement un art, une question de tact et de délicatesse, une virtuosité de la conscience chez quelques privilégiés, une affaire de goût, un décret du sens propre. C'est une science qui se développe d'âge en âge selon des lois, à mesure que s'établissent en fait et que sont reconnus par la réflexion les rapports réels et l'agencement des actions ordinairement solidaires. Le véritable rôle de la morale scientifique, c'est de faire voir à l'homme qu'il n'est pas un tout, mais la partie d'un tout; c'est d'étudier les conditions de la société immense où il mêle sa vie, et de formuler ce qui est nécessaire à l'existence partielle et totale. Elle est science du composé social, afin d'être science du composé individuel. Car l'action va chercher, dans la loi du tout, le secret du rythme des parties : elle est la projection, en un point, de l'unité complexe.

Ainsi s'explique-t-on comment cette morale scientifique, sans sortir en quelque sorte du réel, propose une façon d'idéal, et sans recourir à l'intervention de la liberté, justifie sa propre existence et son utilité en montrant les conditions positives du fonctionnement social; par cette connaissance même elle agit sur la conscience individuelle. Ainsi encore aperçoit-on dans quelle mesure l'organisation économique échappe ou se prête aux réformes réfléchies : la société n'est pas une machine qu'on meut

du dehors, mais un vivant qui se meut du dedans; non un automate, construit à force de calcul et de réflexion, mais un organisme dans lequel il y a réaction mutuelle des idées claires et des influences inconscientes, balancement des fonctions sociales et des habitudes individuelles. En sorte que, dans l'œuvre perpétuelle du maintien et de la réforme des « vertus » morales et sociales, il faut faire à la fois la part de la raison et de la nature, des mœurs et des lois, de l'initiative privée et de l'action publique. Sans doute on ne peut transformer radicalement ce qu'il y a de nécessaire et de naturel dans le jeu de la vie humaine; et pourtant ces règles ont une souplesse et pour ainsi dire une élasticité indéfinie. Au point qu'on ne se heurte jamais, par des violations brutales, à de brutales impossibilités ni à d'immédiats démentis.

Ainsi, comme les ressorts de cet immense mécanisme sont trop nombreux pour que le regard le plus pénétrant, pour que la main la plus puissante les discerne et les manœuvre tous; comme nous n'atteignons que les conséquences prochaines de nos actions et non toutes leurs ramifications dans les profondeurs du corps organisé; comme il faudrait une perspicacité merveilleuse pour démêler dans le détail, par exemple, que l'égoïsme est son propre ennemi; comme les actes, diffus et amplifiés dans l'organisme universel, reviennent à la conscience chargés d'une richesse nouvelle dont il est impossible de faire l'inventaire complet, la volonté sincère et conséquente n'a d'autre ressource, pour pressentir et pour atteindre le but caché où elle vise, que de se livrer en quelque façon les yeux fermés à ce grand courant d'idées, de sentiments, des règles morales qui se sont peu à peu dégagées des actions humaines, par la force de la tradition et l'accumulation des expériences. Désavouée déjà au nom de la sincérité pratique, la révolte de l'homme contre sa « conscience » doit donc être condamnée au nom de la science même.

II. — Du fait même se dégage la conception du droit. Mais est-ce le fait qui l'engendre? Non. Si les obscures leçons de l'expérience nous enseignent que la recherche de l'intérêt égoïste semble être le pire des calculs et que le meilleur moyen d'atteindre le bonheur c'est de ne point le poursuivre parce que la voie directe n'aboutit pas, le désintéressement n'en demeure pas moins réel, du moment où, quoi qu'on fasse, il faut se livrer à l'engrenage

universel, sans savoir au juste ce qu'il nous rendra. Que l'intention y apporte plus ou moins de libre générosité, toujours est-il que pour agir il faut commencer à se détacher de soi. Dans toute entreprise humaine, il y a une part d'abnégation forcée.

Mais qu'on ne se méprenne pas sur la génération nécessaire de ce désintéressement qui confère à l'acte un caractère déjà moral rien de plus délicat que cette trame légère, mais infiniment complexe, de la moralité naissante. Et comme chaque matin l'éveil est mystérieux, le lever de la conscience en chacun de nous semble aussi insaisissable que les changements de la lumière à l'aube du jour. Pourtant, de même qu'il a été possible d'expliquer l'inévitable genèse de la liberté, il est également possible et nécessaire d'expliquer l'inévitable production de ce minimum de moralité, qui, en dépit de tous les abus ou de toutes les abdications imaginables, demeure un des caractères spécifiques de ce qu'on a nommé le Règne humain.

S'il y a dans la conscience de l'action plus qu'il n'y a dans l'action même, si la raison de l'opération volontaire ne se trouve que dans la conception d'une fin distincte de ses causes efficientes, il faut donc aussi que cette fin même apparaisse à son tour comme supérieure aux expériences pratiques qu'elle inspire. Dans l'idéal réalisé renaît perpétuellement un idéal ultérieur, comme par le mirage d'une eau qui fuit à mesure qu'on avance. C'est ainsi que la pratique positive de la vie projette sans cesse devant elle un *devoir* à la fois idéal et réel, réel parce que, fondé sur l'expérience déjà constituée, il y puise sa vertu opérante, mais vraiment idéal parce que dans l'action même il dégage ce qui ne se réduit jamais au simple fait.

Voici donc les termes du problème : de leur seul rapprochement résultera la solution.

1° En agissant, la volonté tout spontanément se recherche elle-même; c'est l'élan de sa première sincérité; c'est la raison de son expansion.

2° En poursuivant un but, quel qu'il soit, l'action est forcée de s'abandonner à l'immense, à l'impénétrable puissance de l'univers entier. Quelques précautions qu'il prenne, quelque science qu'il ait, l'homme d'action se livre, par un dévouement anonyme, à la grande expérience universelle dont il ne profitera peut-être pas.

3° Se recherchant elle-même, la volonté est donc contrainte à se détacher plus ou moins d'elle-même. Elle ne peut se servir et

régner qu'en paraissant abdiquer, qu'en abdiquant vraiment. La vie la plus intense, c'est celle qui a le plus d'extension. Et la seule manière de porter à son plus haut degré de force et de fécondité l'action individuelle, c'est non pas de la calfeutrer toute en soi, mais de la répandre et de la sacrifier à tous : générosité qui n'est ni une aveugle et folle passion du risque ni un calcul de la prévoyance, mais qui exprime, sous une forme encore incomplète, le plus profond, le plus raisonnable dessein de l'homme. La volonté normale est donc une volonté impersonnelle et universelle qui tend à s'identifier avec la vie commune et à y apporter, sans esprit de retour, son contingent désintéressé.

4° Entre ce qui veut et ce qui est voulu, entre ce qui agit et ce qui est fait, il y a donc réellement un monde qui passe. Voilà pourquoi ce qui part de nous, ce qui revient à nous sont choses incommensurables. Vu à l'origine, le mouvement de l'action procède d'un amour-propre; vu au retour, il prend l'aspect contraire. Et c'est parce qu'il tend dès le principe à revenir vers soi, que l'homme reconnaît forcément à quel point ce qui lui revient n'est point parti de lui. La conscience et la nécessité du désintéressement supposent donc un premier élan d'amour-propre, un besoin de croissance, une naïve recherche de soi.

5° Il en résulte qu'intérêt et désintéressement sont également réels et également fondés dans le déterminisme de la vie morale. Il est très vrai que le fonds primitif, en toute action, est un amour de l'agent pour l'agent. Et il est très vrai que, pour agir selon cet amour même, il faut s'exposer et se donner. Vainement a-t-on essayé de réduire toutes les apparentes démarches du cœur à de secrètes ingéniosités d'égoïsme : subtilités de moralistes! On ne réussit pas à achever cette réduction. Et pût-on jamais y réussir, encore demeurerait-il vrai que la conscience même illusoire du désintéressement consacre un désintéressement réel. Car c'est dans l'impossibilité de relier avec certitude le point d'arrivée au point de départ de l'action que réside le principe d'un détachement nécessaire. A supposer que d'une façon abstraite et générale l'on ait démontré que l'abnégation dévouée coïncide avec l'utilité (conclusion d'ailleurs chimérique autant que la preuve même), l'on n'aurait point persuadé pour cela à la conscience de chacun qu'en chaque rencontre et pour chaque détail de la vie il en sera ainsi. En fait l'action, même égoïste, est encore une spéculation et un risque.

6° Ainsi s'explique-t-on que les maximes désintéressées aient prise sur la volonté; que le motif idéal possède une efficacité réelle; qu'à ce motif en apparence tout aride se joigne, sans le dénaturer, un mobile attrayant; et que l'autonomie morale admette une hétéronomie. Il se trouve à la fois vrai que la nature nous trompe et que la vertu n'est pas une duperie; fondé en fait, le désintéressement n'a rien à attendre du fait : notre richesse spirituelle se forme au delà de l'ordre de la nature. Il semblait impossible de comprendre pourquoi et comment l'universalité d'un précepte purement formel peut nous intéresser et nous mouvoir. En voilà l'explication. Sous le désintéressement le plus absolu et le plus sincère, subsiste toujours, non pour le vicier, mais pour le rendre possible et actif, la foncière ambition du vouloir personnel.

7° Aussi, quoique issu d'un primitif amour-propre, le détachement n'en reste pas moins véritable; quoique reliée au réel des faits, la conception nécessaire d'un idéal n'en offre pas moins à la conscience un devoir supérieur aux faits. De même que le déterminisme des causes efficientes avait, dès le premier éveil de la réflexion, projeté devant nous une fin à poursuivre, ici encore avec plus de force, le mécanisme de la vie fait surgir un motif supérieur aux faits mêmes qui en préparent la connaissance. L'action est donc suspendue à une finalité effective, sans laquelle l'enchaînement préalable des moyens ne serait pas même intelligible.

8° De cette façon, la volonté reprend en elle et ratifie non plus seulement les apparences du déterminisme universel, mais la réalité universelle qui en est la source. Elle en avait accepté déjà la vérité objective, dans la mesure où la science s'en empare et y règne; elle en accepte désormais l'intime et inaccessible puissance, dans la mesure où cet univers façonne et martelle l'individu lui-même, sa pensée et son action infirme. Il ne s'agit donc plus simplement de consentir aux conditions élémentaires de la connaissance réfléchie et de la liberté, ni même d'admettre l'action d'autres forces concourantes et la présence d'un milieu dont la coopération contribue au succès de l'initiative personnelle. Il faut devenir en quelque façon ce déterminisme et ce milieu même, afin de conspirer tout entier avec l'immensité tout entière du mystère de la nature. Le centre de l'action individuelle semble donc transporté à l'infini. Ainsi la volonté, dont le développe-

ment paraissait malgré son ampleur croissante demeurer toujours concentrique, devient pour ainsi dire excentrique à elle-même; comme si la circonférence, dépassant sa limite, qui est la ligne droite, allait se former autour d'un autre point infiniment éloigné.

9° Non qu'il faille se leurrer de la vaine chimère d'une « conscience universelle », ni prêter une âme de vie et de raison au « Grand Tout ». C'est mal interpréter le désintéressement nécessaire de l'acte humain que d'imaginer qu'il doit profiter à d'autres. Sans doute, il y a de la grandeur à se livrer aux forces de l'univers, avec le sentiment qu'une même loi gouverne le mouvement des étoiles et les secrètes dispositions du cœur; sans doute il est généreux de se résigner à la raison cachée de la nature; il est beau de consentir à absoudre ses apparentes cruautés et d'aimer toute son œuvre à cause de la magnanimité qu'il y a, pour l'homme, à y jeter en pâture sa propre vie; sans doute le sage stoïcien, prêt à périr pour une vertu qui ne doit pas être récompensée, peut trouver cette joie de bien mourir, ne durât-elle qu'un éclair, préférable à la médiocrité d'une longue et plate existence; sans doute, pour rassasier des cœurs nobles et tendres et fiers, c'est déjà une sanction que le plaisir orgueilleux d'un quiétisme renouvelé qui ne veut point de sanction. Illusions pourtant que tout cela. Le plaisir d'être dupe, de savoir qu'on l'est, de vouloir l'être n'empêche pas qu'on le soit. Le désintéressement moral ne gravite pas autour de toutes ces belles, subtiles et prétentieuses chimères. Ce n'est point hors de nous que nous en trouvons la raison; c'est dans la volonté personnelle et par elle que s'opère, en chacun, l'immense synthèse qui aboutit à ce détachement inévitable. Mais le sens, mais le terme de ce mouvement désintéressé n'est point encore trouvé.

10° Ainsi se dévoile peu à peu l'aspiration profonde de l'homme; ainsi se déroule la série des moyens par lesquels il recherche sa fin. L'ordre entier de la nature rentre dans le champ de son expérience. Tout ce qu'il en reçoit *a posteriori*, il le sollicitait déjà *a priori*. Ce qu'il cherche, c'est la définition même de son propre intérêt; oui, que doit-il entendre par son *intérêt*? il traverse l'univers sans le rencontrer. Il se désintéresse donc de l'univers. Le monde a un caractère ambigu; la conscience ne s'y trouve pas chez elle : il faut quelque chose, au-dessus, pour l'expliquer et pour y ajouter un sens. La morale naturaliste, utile pour marquer la continuité du progrès de la vie et l'éveil de la conscience, est

donc suspendue à une forme nouvelle de la pensée et de l'action, à une morale métaphysique. Par une initiative originale, l'esprit humain, au delà du monde actuel, en suppose tout naturellement un autre, un monde idéal.

II

Comme dans la moindre sensation l'on est porté à chercher, au delà, ce qu'elle est, toujours aussi, sous une forme ou sous une autre, nous attribuons un sens ultérieur à notre propre vie : ce que ne donne pas l'expérience, nous prétendons l'y trouver ou l'y mettre. Il semble que nous empruntions à tout le réel de quoi voir qu'il n'est pas ce qui doit être, qu'il n'est pas ce que nous voulons qu'il soit. Du fait donc l'homme s'élève forcément au droit, même quand il paraît identifier ou subordonner l'un à l'autre. C'est cette génération nécessaire d'une métaphysique au moins implicite qu'il faut maintenant expliquer. Même dans ce dont on a la plus complète expérience possible, il y a toujours quelque chose qui, pour éclairer et régler l'action, dépasse l'expérience même.

D'où naissent ces conceptions métaphysiques? comment interviennent-elles dans l'organisme de la vie humaine? quel en est le rôle et la portée? — C'est en effet le propre de l'homme de créer des notions universelles pour y conformer ses sentiments et sa conduite, pour y adapter les faits. Mais cette métaphysique dont ordinairement l'on prétend faire un ordre à part, un ordre souverain et absolu, un ordre peut-être chimérique, il faut, si l'on peut dire, la forcer ici à rentrer dans le rang. C'est l'originalité de sa position d'être, non pas un terme plus ou moins définitif ou fictif, mais un échelon dans la série des fins poursuivies : volontiers l'idolâtrie de l'entendement en ferait le tout, le dieu; la métaphysique n'est pas *tout*; elle est *quelque chose* dans le progrès dynamique de la volonté; elle forme un degré du déterminisme de l'action et comme un phénomène nouveau qui, lié aux autres, a son efficacité propre. C'est un passage, qui permet le mouvement de la vie, en se mouvant lui-même.

Ce qu'il y a de vrai, d'original et d'efficace dans la métaphysique se résume donc en ces trois propositions qu'il sera nécessaire de justifier brièvement : 1° La métaphysique a un fon-

dement expérimental; elle est nourrie de tout le réel; 2° Elle subordonne les faits actuels à des faits qui *ne sont pas*, au sens positif où les premiers *sont*; elle prolonge le monde de la nature en un monde de la pensée qui en devient la raison et la loi; 3° Ce qui n'est pas, elle l'affirme et le pratique pour qu'il soit; l'acte devient ainsi une naturalisation du possible dans le réel. La métaphysique est donc un dynamisme. Elle part des faits, pour revenir aux faits, mais aux faits d'un ordre supérieur. Elle conduit forcément l'homme à puiser le principe de sa conduite ailleurs qu'en l'univers. Elle insère, dans le rythme de la vie qui va de l'action à l'action, la pensée, fruit et germe d'une volonté plus parfaite. Ainsi les idées que la métaphysique organise en systèmes sont à la fois — réelles, parce qu'elles expriment à la conscience les réactions multiples que le regard n'atteint pas jusqu'aux profondeurs de la vie universelle en nous; — idéales, parce que, éclairant et dépassant l'expérience actuelle, elles préparent les décisions prochaines; — pratiques, parce qu'elles ont une influence certaine sur l'orientation des actes volontaires.

1° Qu'elles soient réelles et fondées en fait, ces idées métaphysiques, c'est ce qu'il est nécessaire de bien entendre. La pensée n'est point isolée du monde des phénomènes où la conscience puise ses aliments. Ce qui était vrai des images et des désirs tout spontanés, il faut le répéter, avec plus de force et en un sens plus plein, des plus hautes conceptions de la pensée réfléchie. Enrichie qu'elle est par tous les accroissements de la vie organique, sociale, universelle, elle recueille l'enseignement de cette immense expérimentation : aussi y a-t-il, dans ce foyer de l'idée née de l'action, une concentration de tous les rayons épars et comme un abrégé du réel entier. Mais comment sommes-nous amenés à concevoir, au delà des faits, autre chose encore? d'où vient cette nécessité de projeter, en dehors de soi, au dehors du monde, ce qui n'y est pas? et s'il est vrai qu'il y ait, dans la métaphysique, une vérité expérimentale, par quel déterminisme est-on conduit à extraire de ce qui n'est pas donné en fait un principe d'explication totale pour les faits eux-mêmes?

Dans la vie spontanée de la conscience, le mécanisme même des causes efficientes suscite, on l'a vu, une cause finale, une cause qui, par son caractère synthétique, est en progrès sur les puissances encore aveugles dont elle s'empare à son profit. Dans le développement réfléchi de l'action volontaire, il se produit, d'une

façon plus distincte, un semblable travail : du jeu même de la vie surgit une conception qui semble supérieure à la vie, comme un idéal objectif. S'il est vrai que la pratique humaine fournit la matière d'une science positive des mœurs et constitue une expérimentation sans laquelle les plus subtiles déductions demeureraient dans le vide, il devient nécessaire d'ajouter que notre conduite ne s'organise qu'en s'éclairant à une idée totale et qu'en projetant, sous la forme d'une fin dernière à atteindre, la raison complète de sa propre production.

Pourquoi ce besoin d'unité dans l'explication totale? et pourquoi cette projection « objective » de l'idéal conçu? C'est que l'action ne saurait être partielle, abstraite ou provisoire, comme peut l'être la science. Nous agissons réellement *sub specie totius*. A mesure donc que nous prenons une conscience plus claire et une possession plus libre de nos actes, nous les rattachons à un principe plus universel. L'activité et la sociabilité sont en raison directe l'une de l'autre; et, soit qu'on envisage la vie personnelle comme une synthèse grosse du mystérieux dynamisme de la nature, soit qu'on regarde l'univers comme une vaste société en voie de formation, comme une fédération de consciences qui s'éveillent ou un concours de volontés qui se cherchent et peu à peu se trouvent, toujours l'action semble s'inspirer et se réclamer, non de ce qu'il y a de chacun en tous, mais de ce qu'il y a de tous en chacun. Cette unité totale d'une action insérée au tout, il faut bien qu'elle se retrouve dans la conscience que nous en prenons de plus en plus nettement; et c'est pour cela que toute manière délibérée de vivre enveloppe une métaphysique au moins ébauchée. L'action est, si l'on peut dire, universaliste : universaliste également devient la conscience qui l'exprime et la pensée qui prétend la gouverner.

Et parce que l'action apporte toujours à la pensée un nouvel aliment, comme la pensée de nouvelles clartés à l'action, ce cercle mouvant ne s'arrête et ne se ferme pas. La spéculation et la pratique sont toujours à la fois en avance et en retard l'une sur l'autre, mais avec la perpétuelle prétention de se joindre et de s'égaler; elles n'y réussissent pas : et cette disproportion nécessaire a, dans le système de nos pensées, un contre-coup nécessaire. Car si la vie est la véritable école de la vie, de même que toutes les eaux du fleuve viennent déjà de l'Océan où elles retournent encore et toujours, le centre d'équilibre auquel est suspendu tout

ce mouvement de la pensée et de l'action ne peut, semble-t-il, se rencontrer que plus haut, comme c'est le soleil qui élève le flot de la mer jusqu'à la cime d'où descend la fécondité. Ainsi tout naturellement l'homme projette-t-il, au-dessus de lui, une sorte de « moteur immobile ».

Et la conception de cette finalité idéale manifeste, non pas l'insuffisance ou la pénurie d'une volonté besogneuse, mais la surabondance d'une vie intime qui ne trouve pas, dans l'univers réel, à s'employer toute. Cet ordre métaphysique n'est point hors du vouloir comme une fin étrangère à atteindre; il est en lui comme un moyen de passer outre. Il ne représente pas une vérité déjà constituée en fait, mais il place ce qu'on voudrait vouloir comme un objet idéal devant la pensée. Il n'exprime pas une réalité absolue et universelle, mais l'aspiration universelle d'une volonté particulière. Chaque pensée humaine est donc une métaphysique, et une métaphysique singulière et unique.

Sans doute ces idées directrices de la vie ne se constituent pas en chacun et pour chacun; elles se forment au sein de la société et par la communion de tous avec tout. Toutefois, comme c'est par des déterminations de plus en plus réfléchies que s'organise chaque personnalité humaine, la transcription de ces actions déterminées et organisées dans une métaphysique au moins implicite est de plus en plus personnelle à chacun. A mesure que la réflexion gouverne davantage le système des actes et des pensées, il semble que les principes abstraits acquièrent plus d'efficacité et que la vie se conforme mieux à une règle absolue; les hommes de pensée se le persuadent; mais, en même temps, ces principes mêmes reflètent plus fidèlement les tendances spontanées et les habitudes morales de qui les applique. On croit se soumettre à la vérité : mais aussi on se la soumet; on se fait sa vérité. Et plus les idées agissent sur la pratique, plus encore la pratique agit sur les idées.

Dans la vie, chacun trouve ce qu'il y met : la réalité est ambiguë. Qui scandalise l'un édifie l'autre; par les mêmes leçons celui-là est éclairé, celui-ci aveuglé et endurci. Pour comprendre les événements, il faut trouver en soi de quoi les interpréter. *Omnia sana sanis*. Tous, enclins que nous sommes à maximer notre conduite et à justifier ce que nous avons fait parce que nous l'avons fait, nous sommes, dans nos jugements sur nous-mêmes et sur autrui, de grands idéalistes. Au regard de la

conscience, par le sentiment et par l'effet immédiat de l'action, il y a donc quelque chose de plus réel que le réel.

2° Quelle que soit l'origine, quelle que soit la forme particulière des pensées maîtresses que l'homme superpose à sa vie, chacun de nous a nécessairement sa métaphysique ; et cette métaphysique, si fruste qu'on l'imagine, a une influence nécessaire, une efficacité propre.

Quoique, à notre insu même, nos conceptions en apparence les plus théoriques et les plus impersonnelles dérivent de secrètes dispositions morales, la spéculation toutefois garde une indépendance certaine : son développement est autonome. Le système qu'enfante la réflexion savante a une évolution originale, selon les lois d'une dialectique toute rationnelle. Que ce caractère transcendant de la métaphysique ne doive pas faire oublier ses origines expérimentales, c'est vrai; car, sous prétexte de l'affranchir et de la purifier, ce serait l'exténuer que de trancher le lien qui la rattache à la vie vécue : autant espérer que le cerf-volant se soutiendra mieux sans le fil tendu qui le retient à la main mobile de l'enfant. Mais, si les idées dont elle forme ses synthèses ont leurs racines dans la pratique, elles croissent au-dessus du sol dont elles sortent; elles servent à dégager la volonté de ses entraves; elles en expriment l'initiative et le progrès; elles lui offrent, sous la figure de notions régulatrices et « objectives », le résumé des conquêtes faites, le symbole des conquêtes à faire, ce qu'elle veut déjà et ce qu'elle veut vouloir, ce qu'elle aspire à être et à acclimater dans la spontanéité croissante de la vie morale. A ce point de vue, la connaissance semble d'un degré en avance sur la réalité; et c'est la raison pour laquelle, au-dessus des faits donnés et connus, nous sommes amenés à construire cet ordre idéal qui les explique et qui est comme la vérité *a priori* de toutes choses.

Qu'on ne demeure donc point indifférent ou même hostile au travail parfois compliqué de la dialectique. Sous leurs formules abstraites, ils gardent un sens profond de la vie, ces méditatifs que ne rebute aucune subtilité dès qu'il s'agit de préciser davantage leurs raisons d'affirmer et de croire. Ils savent qu'il n'y a point d'influence durable, point de leçon pénétrante, point d'enseignement dirigeant, sans qu'on ait creusé des fondations souterraines au risque de s'enfoncer dans la nuit, comme s'il fallait percer la terre de part en part afin de retrouver la clarté

au delà. L'homme aime les abstractions : il en médit, il s'en raille, il ne s'en passe pas. Tandis qu'il les chasse et les exterminе, elles le gouvernent encore.

Sans doute, il y a une infinité de manières de conduire cette dialectique abstraite; et c'est une terrible puissance de dissolution que la raison raisonnante, si elle ne devient une force d'édification. Puisqu'elle est le fruit et l'expression, dans l'ordre de la pensée, de tout un état intellectuel, moral et social, toutes les imperfections d'une vie incomplète et défaillante la vicient d'ordinaire en sa source; et, compromise peut-être déjà par cette sorte de péché originel, elle demeure encore exposée aux risques de sa propre croissance. Aussi, divisés par la vie, les hommes le sont souvent davantage par la pensée. Il faut une unité pratique de croyance et d'action pour que, malgré les divergences inévitables et la nécessaire variété de ce qui vit et de ce qui est libre, les esprits se rallient et se concertent dans l'unité intellectuelle d'une « École ». Pour ceux qui sont unis déjà, la pensée devient donc un principe d'union plus parfaite. Mais ce n'est point d'expliquer le chaos des métaphysiques, ni de déterminer les principes d'une dialectique véritable, ni de rechercher les conditions de l'accord des intelligences, qu'il s'agit ici.

Il s'agit au contraire, éliminant comme toujours la variable dont la science n'a point à s'inquiéter, de discerner l'élément commun à toute entreprise métaphysique, quelle qu'elle soit. Que résulte-t-il, pour l'homme, d'avoir formé ces idées régulatrices, et quel est le rôle nécessaire de ces conceptions dans sa vie?

3° Du moment que nous avons conçu l'unité d'une explication universelle et que derrière le fait nous plaçons autre chose, fût-ce le fait même redoublé en quelque façon par une réflexion négative (ainsi que l'essaie le Positivisme en s'interdisant toute recherche sur les causes et les faits), notre vie, elle aussi, se rattache à cette explication des choses. S'il y a dans l'action volontaire quelque chose de principal, de central, de total qu'une transcription métaphysique apporte à la pensée réfléchie, en revanche toute conception qui revêt un caractère d'universalité enveloppe l'action et aboutit à la pratique. Un système complet devient une éthique. En un sens, l'action, sans doute, va de la pensée à la pensée; mais, en même temps, la connaissance spéculative n'est qu'une forme de transition dans le progrès de la vie volontaire; car la pensée part de l'action pour aller à l'action.

Ainsi pénétrons-nous peu à peu dans le secret laboratoire où se fait l'échange perpétuellement enrichissant de la pensée à la vie et de la vie à la pensée. Toute grande philosophie, loin d'être une simple construction de l'esprit, a son principe et sa fin dans une conception de la destinée humaine : la pratique l'oriente, et elle oriente la pratique à son tour. Morte et verbale, toute idée qui ne procède pas d'une expérimentation réelle de la volonté; morte surtout et fictive, toute connaissance qui ne se tourne pas à agir. Et, si toute conduite délibérée implique en nous une solution du problème humain, plus véritablement encore toute métaphysique prépare et postule en quelque manière une pratique qui en soit le fruit. Nous sommes menés par nos idées, plus que nous ne les menons; et c'est justice, parce qu'elles entrent dans le déterminisme qu'a choisi la volonté et contribuent à en développer les conséquences.

L'originalité de la métaphysique, c'est donc de préparer l'action à puiser son véritable motif en dehors de tout ce qui est réalisé déjà dans la nature ou dans l'agent lui-même. Elle propose à la pensée ce qui n'est rien de positif ou de réel, et le lui propose comme plus réel que le réel, parce que c'est ce qui doit se faire, c'est ce qui est compris déjà dans l'ambition du vouloir humain. Non qu'on doive conclure de là que la métaphysique est la catégorie de l'irréel; ce serait se méprendre du tout au tout. Car elle porte en elle tout l'objectif et tout le subjectif, comme les éléments nécessaires de la synthèse ultérieure qu'elle forme. Elle est un phénomène nouveau, mais gros de tous les autres. Elle met en relief ce qui, en nous, dépasse ce qui est déjà en nous. Elle a donc un double fondement, dans ce qui est fait et dans ce qui n'est pas fait encore.

Ainsi, en étreignant dans son développement tout l'ordre naturel, l'homme en recueille, sous la forme d'une pensée plus compréhensive, la notion d'un ordre idéal qui, fondé relativement sur l'universelle réalité, semble la fonder absolument en la dépassant. Ni l'on ne doit séparer la pensée de la vie qui entretient sa fécondité; ni l'on ne doit réduire la métaphysique à n'être qu'un prolongement de l'ordre empirique et comme un luxe superflu ou une impasse, à l'écart du courant général de l'activité volontaire; ni l'on ne doit en faire un absolu substantiel, un objet définitif et fixe. Les idées ne sont efficaces que parce qu'elles viennent d'où la vie travaille obscurément; mais elles n'auraient pas d'efficacité

si elles ne contenaient autre chose que ce dont elles sont l'expression. Issue de la pratique, la raison spéculative tend à devenir une raison pratique, mais en restant une raison, c'est-à-dire en ajoutant aux faits un principe capable de les expliquer et de les diriger. C'est une même volonté qui conduit l'homme à intéresser à son action l'ordre réel tout entier; une même volonté qui l'amène à superposer à la réalité donnée une réalité nouvelle; une même volonté encore qui le porte à chercher dans cet ordre nouveau une direction et une règle pratique.

Tel est le rang, tel est le rôle nécessaire des conceptions spéculatives. Elles sont une synthèse particulière de l'universelle réalité digérée et incorporée à la pensée par l'action. Elles expriment à la conscience distincte le sens intime et l'orientation profonde de la volonté. Il faut donc les considérer, non comme un monde d'entités fixes et séparées, χώρις, mais comme la vérité éminente de ce qui est déjà réalisé, et comme la raison motrice de ce qui est en voie de se faire. La métaphysique a sa substance dans la volonté agissante. Elle n'a de vérité que sous cet aspect expérimental et dynamique; elle est une science moins de ce qui est que de ce qui fait être et devenir : l'idéal d'aujourd'hui peut être le réel de demain. Mais l'idéal survit toujours, et c'est toujours le même, plus ou moins méconnu, qui se lève à mesure que l'humanité grandit.

Aussi, quoique la métaphysique demeure mobile, quoiqu'elle soit simplement transitive, comme tous les phénomènes de la vie et de la pensée précédemment étudiés, peut-on dire qu'elle détermine ce qui dans le réel dépasse déjà le fait, partant ce qui est relativement fixe, absolu, et transcendant, ce que l'action volontaire ajoute nécessairement à la réalité donnée pour se constituer, ce qui en un mot compose l'apport permanent de la pensée et de la raison dans la connaissance du monde et dans l'organisation de la vie humaine.

III

Sans doute la science qui définit les idées sans lesquelles l'ordre réel ne serait ni intelligible ni possible a une suffisance et une certitude propre. Mais elle ne se borne pas à être la science régulatrice de l'entendement. En établissant que la réalité donnée ne

s'explique et ne se soutient pas d'elle-même; qu'elle est suspendue, en fait, à un ordre supérieur aux faits; qu'elle n'arrête pas le mouvement de la pensée parce qu'elle n'égale pas le contenu de l'action humaine, la métaphysique est amenée à devenir, elle aussi, une science promouvante; elle exige une forme nouvelle de l'action.

En effet, ces idées qui se dégagent de l'expérience scientifique ou pratique, justement parce qu'elles n'y peuvent tenir et qu'elles débordent l'actuel, expriment ce qui, dans l'action volontaire, ne vient pas de la nature; ce que la volonté veut encore, alors qu'elle s'est assimilé tout l'ordre réel; ce qu'elle aspire à être et à réaliser, puisque *ce n'est pas*, et puisqu'il faut que *ce soit* pour qu'elle devienne ce que le mouvement de la sincérité la porte à désirer impérieusement. Il s'agit donc d'incorporer à l'action volontaire cet ordre idéal qui est la fin transcendante de l'ordre naturel; c'est-à-dire que la volonté est amenée à placer son centre d'équilibre hors de toute réalité donnée en fait, à vivre en quelque sorte sur elle-même, et à chercher en elle seule la raison purement formelle de son acte : ainsi c'est par ce qu'elle a d'irréel qu'elle va accroître sa fécondité.

Il y a donc dans l'action volontaire plus que la connaissance scientifique, plus que la vie subjective telle que la conscience la révèle, plus que la réalité universelle dont s'alimentent la morale naturaliste ou la métaphysique elle-même. Et c'est ce surcroît qu'il faut maintenant conquérir à la réflexion, en analysant les conditions et les exigences de l'action proprement morale.

I. — Comment surgit-il forcément en l'homme une conscience morale? et qu'est-ce au juste que la Morale? La science naturelle des mœurs peut la préparer; mais cette morale indépendante ne l'ébauche même pas. Les conceptions métaphysiques peuvent en être les conditions antécédentes en fixant un idéal et en élevant le droit au-dessus du fait; mais cette morale rationnelle n'est pas morale. Comment donc enfin y aura-t-il une Morale *morale*?

Le fait moral, même le plus embryonnaire, n'est pas un fait comme les autres. Pour que la première notion de la moralité soit un phénomène de conscience, pour que l'idée même du droit soit un fait, pour que le sentiment de l'obligation pratique se dresse comme un impératif devant la volonté, il faut d'abord que nous ayons appris à placer le vrai motif de notre conduite ailleurs que

dans les faits : c'est par la médiation d'une métaphysique implicite que le devoir apparaît à la conscience comme une réalité. Dans le phénomène d'une obligation consciente (pratiquée ou non, peu importe), il s'opère une synthèse du réel et de l'idéal.

Mais cette synthèse devient elle-même quelque chose d'autre et d'indépendant. Dans la pratique éclairée par la raison il y a un mystère nouveau, comme il y en avait un dans la pensée par rapport à la nature. C'est donc à tort qu'on prétendrait ruiner la métaphysique pour édifier la morale; la solidarité des phénomènes reste aussi indissoluble que leur hétérogénéité est certaine. Ils ont entre eux des relations définies et hiérarchiques. Aussi l'on a raison d'asseoir la morale sur la métaphysique, comme une souveraine. L'on a raison d'estimer qu'il n'est pas besoin de connaître les origines obscures de cette conscience pratique pour être obligé par elle. L'on a raison de croire que, sous la subtilité des erreurs intellectuelles, se cache souvent la simplicité des défaillances volontaires. L'on a raison d'affirmer que, dans le doute, il n'est point légitime de s'abstenir, et qu'en face de l'honnêteté manifeste il n'y a point d'objection spéculative qui tienne. L'on a raison de penser que les grandes vérités régulatrices de la vie sont requises par la morale plutôt que la morale n'est exigée par elles. L'on a raison de reconnaître qu'il y a plus, dans le système des postulats pratiques, que dans le système des hypothèses métaphysiques; car l'action porte toujours plus loin que la spéculation.

Quelque éclairée que soit la conscience par les leçons de l'expérimentation pratique, quelque riche qu'on la suppose de données empiriques ou de clartés métaphysiques, la connaissance s'arrête donc, plus tôt ou plus tard, mais toujours inévitablement, devant un mystère que ne pénètre pas le regard de l'esprit. Au delà des plus amples horizons de la pensée, il y a des terres inconnues; nos idées sont toujours courtes par quelque endroit; les systèmes les mieux liés, loin de réussir jamais à accaparer l'infinie vérité, laissent retomber dans la nuit quelque chose de ce qu'ils prétendaient enfermer dans leur lumière. Mais où cesse la vision, est-ce que cesse aussi l'action? non pas. Et si l'homme se lance dans l'incertain, si c'est pour l'incertain qu'il donne parfois sa vie, c'est afin de tirer de l'action même une certitude nouvelle : l'action traverse toujours une ténébreuse région; elle entre dans le nuage pour trouver au delà plus de clarté. L'obscurité, l'inconscience même est un principe de mouvement; et c'est pour cela

que les plus généreux, les plus épris d'infini et de mystère, ce ne sont pas, quoi qu'on pense d'ordinaire, les grands rêveurs, mais les dévoués et les agissants, plus mystiques que les mystiques eux-mêmes. Pour agir moralement, nous pouvons, sans négliger rien de vital, faire abstraction de toute science humaine autre que la conscience. La lumière n'est pas en arrière, elle est en avant. La méthode d'invention et de progrès réside plus dans l'action que dans la pensée.

La métaphysique sert donc à creuser un abîme entre la nature et la morale. Car une fois que la réflexion s'élève, par l'initiative même de la vie spontanée, à la conception d'un ordre idéal; une fois qu'on a compris que dans l'action humaine il y a plus que la nature entière ne peut fournir; une fois que la volonté prend possession de ce qui, en elle, est autonome et transcendant, ce n'est plus dans les faits réels, ni même dans les idées régulatrices de l'entendement que l'homme cherche l'appui et trouve la fin de sa conduite : c'est dans la pratique seule qu'il aspire à égaler l'ampleur de sa volonté agissante. Et, dès lors, l'action (loin de lui sembler un phénomène conditionné par une infinité d'autres antécédents, objectifs ou subjectifs peu importe) lui apparaît comme conditionnant tout le reste. Considérée à part des faits et des idées dans toute sa pureté, elle commande et produit les idées et les faits; elle s'organise librement; elle crée les organes de ses fonctions nécessaires.

Qu'on ne parle donc plus de la suprématie de l'action et de l'autonomie souveraine de la volonté, comme s'il fallait, pour maintenir ce primat de la raison pratique, isoler l'action volontaire de la nature et rompre le lien de la pensée spéculative avec la pratique morale. C'est le contraire qui est vrai; il y a corrélation entre ce qu'on a trop souvent opposé. C'est en opérant dans la nature et en s'y cherchant elle-même que la volonté est amenée à placer, hors de l'ordre réel, un système de vérités métaphysiques; et c'est parce que ces conceptions recèlent encore une impénétrable virtualité, — impénétrable à la pensée qui s'y arrête, mais accessible au mouvement de l'action, — que la volonté s'affranchit, sans renier ses origines, et poursuit librement, dans ce domaine nouveau, ses synthèses morales *a priori*.

Ainsi la distinction et la solidarité de l'ordre positif, de l'ordre métaphysique et de l'ordre moral sont en raison directe l'une de l'autre. Nous devons trouver nos devoirs dans ce qui nous arrive

et non dans ce que nous imaginons qui aurait pu être. Le terre-à-terre de la vie quotidienne, voilà le champ à féconder. Et ici, comme partout, c'est l'action effective qui est la grande médiatrice; elle réussit à concilier ce qui, au point de vue statique de la connaissance, pour une philosophie critique ou idéaliste, s'exclut formellement. D'une part en effet, c'est l'action qui, de la nature pratiquée et digérée, extrait l'ordre idéal par lequel s'exprime tout le surcroît du vouloir; d'autre part, c'est encore l'action qui, entre les idées régulatrices de l'entendement et les vérités morales, creuse le tunnel. De la nature à la pensée pure, de la pensée à la pratique, il y a donc passage ininterrompu. Ce sont là des phénomènes hétérogènes, mais solidaires. Et qu'y saurait-on trouver de surprenant? En traitant des conceptions métaphysiques ou des obligations pratiques, ne les a-t-on pas considérées, ainsi que tout le reste, en fonction de la conscience où elles s'engendrent et de l'action qui les produit à la lumière intérieure, comme des phénomènes de la volonté? les unes expriment plus complètement que les autres ce que nous voulons. Les unes et les autres ne sont que des moyens subordonnés à une fin que nous ne savons pas encore distinctement reconnaître ni délibérément vouloir.

II. — Puisque l'action morale trouve en soi quelque chose qui ne vient ni de la nature ni de la pensée, à mesure qu'elle se nourrit d'elle-même par la pratique elle prend plus nettement conscience de son autonomie relative. Il ne s'agit donc plus d'expliquer la conscience de l'obligation, encore moins de la fonder sur un absolu; il s'agit de voir ce que ce sentiment du devoir implique et fonde, et de développer le déterminisme de la raison pratique. Rien donc d'étonnant à ce que, désormais plus pleinement en possession d'elle-même, la volonté crée et projette devant elle, sous forme de postulats, de nouveaux phénomènes, des phénomènes originaux qui soient connus non pas en tant qu'éléments intégrants ou causes déterminantes, mais en tant que causes finales et conditions subséquentes de l'action morale. Ils en sont la suite et la production nécessaire.

De ces vérités pratiques, qu'exige l'action volontaire, la première est la définition même du devoir. Le définir, ce n'est pas sortir du déterminisme ni faire appel à l'intervention variable d'aucune libre décision. C'est reconnaître et décrire les phéno-

mènes tels qu'ils se présentent nécessairement à la conscience. On peut construire la morale pratique, sans évoquer le libre arbitre; elle est à pratiquer : cela nécessaire; voilà tout. Qu'elle soit pratiquée ou non, qu'elle soit telle ou telle, que même elle soit praticable en effet, ce n'est point la question. Sans doute, selon les mœurs et les idées, la notion de ce qui est bien a infiniment varié; rien de plus relatif que l'absolu moral. Mais il reste un absolu : toujours il y a un ordre à observer. Comment cet ordre se détermine-t-il? par l'enchaînement nécessaire des conquêtes successives de la volonté. Il y a des relations naturelles et une hiérarchie des fonctions dont c'est une loi, pour la liberté sincère et conséquente, de suivre l'orientation et de respecter l'étagement. Ni la forme, ni la matière de l'obligation morale ne sont donc l'expression d'un impératif sans racine dans la vie réelle, d'un commandement mystérieux et arbitraire. Le devoir n'est pas un fait donné, ni un ordre qui s'impose aveuglément à la conscience; c'est un postulat nécessaire de la volonté, non plus seulement telle qu'elle se pose à l'origine, mais telle qu'elle s'est déployée et enrichie peu à peu par son expansion continue; c'en est une production inévitable. L'hétéronomie multiple et croissante de la liberté primitive est bien conforme à son vœu le plus profond et ne sert qu'à garantir de plus en plus son autonomie réelle.

Si donc, de ce point déjà culminant, l'on se retourne vers tout ce qui précède, que voit-on en résumé par ce renversement de perspective? L'on découvre de plus en plus complètement comment la volonté a successivement fondé toutes les formes de la pensée, comment elle reprend en sous-œuvre toutes les productions de la vie. Loin que les vérités morales procèdent des faits positifs, ce sont les phénomènes qui se rattachent à la réalité de l'action et qui s'y suspendent; ce qui en fait la solidité, c'est qu'ils sont voulus comme le champ où la liberté germe et fructifie. L'action a été le lien toujours présent aux synthèses successives qui ont constitué cet ample système des phénomènes dont nous venons de monter les degrés; et ce qui, dans cette marche ascendante, est apparu comme un développement nécessaire du déterminisme, apparaît, au regard descendant de la réflexion, comme une hiérarchie de relations obligatoires et de devoirs à consacrer par une pratique acceptée. La liberté morale est donc le but et la forme réalisante de l'ordre naturel.

Ainsi, par la croissance du germe que l'acte volontaire a semé, il se produit une assimilation de plus en plus complète de la nature à la pensée et de la pensée à la volonté. Des phénomènes sensibles qu'étudient les sciences positives, de la vie intérieure de l'individu, de la cité, de la société humaine, de la solidarité universelle, de la république idéale des intelligences, du royaume moral des fins, il se forme un organisme, où cette volonté s'est répandue pour en être l'âme, et où, pour s'égaler à elle-même, elle s'est élargie au point de devenir coextensive au tout et de placer son centre partout. En sorte qu'au lieu d'être le résultat ou du moins le résumé d'une nécessité antécédente, l'action humaine est, à ce point de vue encore provisoire, la raison de toute cette belle ordonnance. Le phénomène universel ne semble exister que pour devenir le théâtre de la moralité, ou mieux encore pour être le corps même de la volonté.

L'action volontaire a donc absorbé tout le reste, pour se façonner peu à peu des organes et se faire son univers. Où elle tend de plus en plus, c'est à l'accord du volontaire et du voulu : *mentis et vitae*, *intelligentis et agentis*, *volentis et voliti adaequatio*. En ce sens, les vérités morales en sont plutôt la conséquence que le principe. Comme on a déterminé par l'analyse les conditions de la connaissance scientifique, on est donc conduit à déterminer les conditions de l'activité morale. Infiniment variées, sans doute, les solutions de ce travail spontané ou réfléchi : mais cette diversité même, il faut l'éliminer pour ne considérer que le trait commun à toutes ces tentatives. Quel est-il, en résumé? le voici.

Le terme auquel l'action réfléchie semble éprouver l'impérieux besoin de se suspendre, c'est un absolu, quelque chose d'indépendant et de définitif qui soit hors de l'enchaînement des phénomènes, un réel hors du réel, un divin. Il semblerait que des phénomènes moraux l'on ne pût, non plus que de tout le reste, tirer autre chose que des phénomènes; et pourtant on *postule* autre chose. Postuler, c'est bien le mot; le postulat est une affirmation nécessaire qui n'est pas de même nature que les prémisses. D'où naît cette exigence, sinon de ce que, dans l'élan primitif de la volonté, il y a plus qu'on n'a encore employé? n'être point satisfait de l'effet c'est avouer la supériorité de la cause. Ne dirait-on pas que, portant en nous-mêmes un fardeau accablant, nous avons hâte de nous en décharger, en le jetant sur le premier support venu? Il semble que, pour feindre de ne pas sortir

des phénomènes et de nous y trouver en suffisance, nous nous retournions vers eux pour en faire quelque chose de plus qu'ils ne sont. Effort suprême, qu'il est instructif d'étudier; car, la vanité même de cet essai illusoire va manifester la nécessité volontaire d'une autre satisfaction.

Il reste donc à voir comment, pour essayer de se parfaire, l'homme tente d'absorber enfin ce qui lui échappe infiniment, de se fabriquer un dieu à sa façon et d'accaparer par sa seule force de quoi devenir suffisant. C'est *le phénomène de la superstition* qu'il faut étudier; *le phénomène*, c'est-à-dire là manifestation nécessaire d'un besoin, sous quelque forme qu'il cherche à se contenter; *la superstition*, c'est-à-dire l'emploi d'un reliquat de l'activité humaine, hors du réel. S'il semblait étrange de dire tout à l'heure que la volonté façonne ses conditions subalternes, ne l'est-il pas davantage encore et pourtant ne semble-t-il pas plus clair de dire qu'elle prétend, en dernière analyse, s'asservir l'infinie puissance? Ne s'imagine-t-elle pas volontiers avoir fléchi et maîtrisé le mystérieux pouvoir dont elle sent le besoin? Et ne prétend-elle pas produire, par sa propre force, le lien qui la rattache au divin et qui le lui livre captif et docile?

Si ample que soit devenu le phénomène de la volonté, il subsiste toujours un reliquat, dont le sens, dont l'emploi, dont l'équation n'est pas trouvée. D'où, pour tenter d'égaler l'action humaine au vouloir de l'homme, les formes multiples de l'activité superstitieuse. Le déterminisme de l'action suscite impérieusement ce besoin : mais afin de démêler à quelles exigences nous devons satisfaire, il est utile de voir quelles satisfactions illusoires il a paru exiger. L'histoire des transformations solidaires de l'objet, du rite et du sentiment superstitieux nous permettra de purifier l'aspiration religieuse de tout alliage. Et loin de redouter ici les audaces de l'analyse critique, il faut seulement craindre d'en arrêter prématurément les coups; comme si l'homme pouvait enfin se contenter de ce « quelque chose » qu'il s'est donné à lui-même pour idole!

CHAPITRE III

L'ACTION SUPERSTITIEUSE

Comment l'homme essaie d'achever son action et de se suffire.

Rien, jusqu'ici, n'a arrêté le mouvement initial de la volonté. Elle a franchi toutes les enceintes successives, sans qu'elle ait rencontré un terme assez résistant pour rebondir tout entière à son origine, avec la force qu'elle a développée au cours même de son déploiement. Et si, chemin faisant, elle a reçu des satisfactions partielles, elle semble n'en garder que plus d'énergie et d'exigences. *Aliquid superest.* Issue de la puissance infinie que recélait le sujet dans les profondeurs de sa vie, l'action ne paraît pouvoir rencontrer appui et conclusion qu'en une réalité infinie. Où trouver cet emploi total? où, cette parfaite équation, qui établisse une réciprocité entre l'expansion nécessaire et le retour d'une liberté toujours en progrès?

Puisque dans l'action volontaire, telle qu'elle est donnée en fait, subsiste un élément dont aucune forme de la vie personnelle sociale ou morale n'épuise la mystérieuse fécondité; puisqu'après avoir apporté dans cet abîme de la volonté humaine toutes les grandeurs de la science, de la conscience, des affections, des idées, des devoirs, il reste un vide; puisque, si allongées que soient les lignes enveloppantes, le cercle ne peut encore se fermer, c'est donc une nécessité de pousser plus avant. En fait, dans le moindre acte voulu, il y a plus que nous n'avons pu encore déterminer. En fait, à tout ce que nous venons de dire des phénomènes

hétérogènes, compatibles et solidaires, s'ajoute une croyance qui leur insinue une forme nouvelle de réalité et qui semble les rendre incompatibles et exclusifs; comme si, par exemple, le déterminisme et la liberté, le désintéressement et l'amour de soi, la morale pure et la métaphysique ne se pouvaient concilier. En fait, un besoin ultérieur se manifeste inévitablement; et n'obtînt-il que des satisfactions illusoires, encore est-il un besoin réel. De ce fait, de cette illusion, de cette réalité, il faut que la science de l'action rende aussi compte.

En se répandant, en se réalisant au dehors la volonté ne peut retrouver dans son œuvre objective tout ce qu'elle recèle au sanctuaire de la vie intérieure. Cette infinitude qu'il sent obscurément en soi et dont il a besoin pour être ce qu'il veut être, ce qu'il est déjà de désir et d'intention, le sujet la tire de soi; il s'offre, sous la forme d'un symbole ou d'une idole, son propre besoin d'achèvement et de perfection; il adore l'incommunicable et inépuisable vie dont il porte la source latente. C'est donc au cœur même de l'action volontaire que réside un mystère dont on n'échappe pas au désir de se rendre maître. Comme le spectre solaire, plus ample que les rayons colorés, l'action est à la fois lumière et chaleur obscure. Elle va plus loin que notre vue ne porte.

Étrange condition! ce que l'homme ne peut étreindre, exprimer, ni produire, c'est cela même qu'il projette hors de lui, pour en faire l'objet d'un culte; comme si, dans l'impuissance de le toucher en soi-même, il espérait mieux l'atteindre en le plaçant à l'infini. Et, par un mouvement contraire, mais aussi surprenant, ce qu'il met infiniment au-dessus de lui, c'est cela même qu'il prétend dominer, accaparer, absorber; comme s'il ne l'avait divinisé que pour exiger impérieusement une réponse suffisante à l'appel créateur d'un cœur avide. Ainsi veut-on réaliser au dehors ce qui échappe au dedans, avec le secret dessein d'emprisonner en quelque sorte cet infini dans le fini d'un objet réel, avec l'intime espoir que c'est le véritable moyen de le conquérir, et de tenir enfin, dans une action parfaite, la conclusion, la sécurité, le repos convoités. Ἓν τῷ αὐτῷ πέρας καὶ ἄπειρον. L'infini fini, l'infini possédé et employé, voilà le sens et l'ambition de l'acte rituel.

Le culte semble donc un suprême effort pour combler l'immense intervalle qui sépare la volonté de ce qu'elle veut être, et

pour relier, comme en les joignant dans la prière et l'adoration, les bras immensément ouverts de l'action complète. L'objet du culte, projeté et créé en quelque façon devant l'adorateur, ainsi qu'un miroir où la volonté puisse réfléchir sa pleine image et son entière chaleur, n'est donc qu'une occasion pour elle de se mieux connaître et d'apprendre à s'égaler. Cet intermédiaire extérieur au vœu intime du cœur, rien donc d'étonnant à ce que l'homme ait tenté de le supprimer ou de le sublimer peu à peu. C'est cette genèse nécessaire, c'est cette purification progressive de la superstition qu'il faut à présent étudier. De l'objet, du culte et du sentiment qui semblent être le triple élément de tout acte superstitieux, l'on va voir chacun de ces termes se fondre dans le suivant, à mesure que l'homme y reconnaît simplement une image de sa nature et un besoin plus intime de sa conscience. Peut-être qu'au terme de cet effort, l'équation est enfin trouvée entre le volontaire et le voulu, entre le principe et la fin de l'action; peut-être que l'homme finit par se suffire.

I

Ce surcroît de l'acte humain qui excède toujours les faits sensibles et la vie sociale, ce reliquat de force et de volonté qui semble ne savoir à quoi se prendre, c'est une tentation naturelle de lui assigner un objet, un objet qui, fini et insuffisant comme les autres, n'aurait point par lui-même la capacité de recevoir l'hommage qu'on prétend lui rendre, mais qui justement, à cause de cette petitesse, satisfait au double besoin qu'a l'homme et de créer et de maîtriser son dieu. Il a l'instinct de le craindre et de le conquérir. Il veut qu'il lui ressemble et qu'il diffère de lui infiniment. Par un vertige singulier, il le prend dans la série des choses pour le mettre hors de la série. D'où, cette double forme de la superstition primitive, dont on ne sait dire laquelle est la plus ancienne, mais qui toutes deux procèdent d'une même initiative : le culte du *double* et le culte du *fétiche*. Le double, c'est ce qui dans l'homme survit à l'homme, ce qui reste inaccessible à l'homme, ce qui commande et obéit à l'homme. Le fétiche, c'est l'objet visible et mystérieux, incompréhensible et accessible, menaçant et protecteur qui résume le divin; comme si le fini pouvait devenir la réalité même de l'infini.

C'est donc parce qu'elle n'est point d'abord naturellement en harmonie avec le rôle dont on la charge, que l'idole se prête à l'illusion et correspond aux exigences du fidèle. L'appétit du divin se jette en pâture même les pierres; il agrée ce qui paraît le plus éloigné de la majesté infinie, comme s'il fallait que « l'objet sacré » fût à la fois très énigmatique par l'absurdité même du choix dont il tire tout son mystère, et très maniable pour être à la portée de la puissance humaine. On veut que sa vraie grandeur ne soit rien de ce qui paraît aux sens, et on veut qu'il soit quelque chose dont pourtant les sens puissent s'emparer et se repaître. L'ambition de l'homme, n'est-ce point toujours de forcer le secret des choses, de désarmer et de subjuguer l'occulte pouvoir dont il sent que ses actes sont tissus? Et, quand il se persuade qu'en effet il a réussi par sa seule initiative dans cette prodigieuse entreprise; quand il se fait fort d'avoir mis la main sur les forces infinies que recèle la nature ou qui la dépassent; quand il a mesuré ses conceptions et son cœur à la taille de l'idole qu'il se propose en adoration, c'est alors que sans doute son action lui semble consommée, et qu'il se croit en assurance. Point d'acte, si infâme qu'il soit, où l'on n'ait pu placer le divin; point d'acte qui n'ait suscité une idolâtrie.

Qu'est-ce donc en somme que l'objet du culte superstitieux? C'est, sous une forme d'emprunt (car ici le besoin crée l'organe et l'aliment qui le nourrit), c'est l'expression de ce fonds inépuisable de la vie intérieure qu'aucun acte particulier n'a égalé; c'est un désir qui prend corps, le désir d'une réponse infinie à une infinie tendance. Et, puisque c'est le secret impénétrable de sa conscience individuelle qu'il adore ainsi, l'homme est amené, par le progrès même de sa réflexion, à concevoir cet objet mystérieux sur le type de son humanité; mais d'une humanité telle qu'elle ne peut être réalisée en lui, et qui reste la permanente et mobile avance de son idéal sur son développement réel. Ainsi s'explique l'évolution solidaire de l'idole, du culte et du médiateur même.

Dès que l'idole cesse d'être un mystère brut et inintelligible, l'acte rituel n'est plus seul revêtu du caractère superstitieux. L'anthropomorphisme qui s'ajoute au fétichisme complique le rôle du sorcier du personnage du prêtre. L'obscur sentiment qu'un infini subjectif, θεῖον τι, est en chacun de ses actes, porte l'homme à répandre ce divin même dans sa vie entière. L'acte

superstitieux n'est plus à part, sans autre raison que d'être superstitieux; il tend à envelopper tous les autres. Aux pratiques de sorcellerie et de magie se joignent donc prières et sacrifices. Car, du moment où l'idole a une conscience analogue à celle de l'homme, du moment où cette conscience pénètre, en l'homme et dans ses actes, cela précisément qui lui échappe à lui-même, n'est-ce point à elle qu'il peut et qu'il doit s'adresser, par une suppliante médiation, afin d'obtenir ce concours souverain, afin de consacrer toutes ses entreprises dont aucune ne s'achève sans cette toute-puissance?

Ainsi s'explique comment le culte reflue de l'unique objet qui semblait d'abord réclamer à lui seul toute la plénitude de l'adoration, sur les autres actions, pour les achever et les sanctionner. Et, grâce à cette extension du cérémonial qui correspond à une plus claire conscience du caractère insondable de chaque action, l'idée même de l'objet sacré s'intellectualise aussi, elle s'humanise. Sous la pratique littérale s'insinue un esprit nouveau, le sentiment d'un dieu qui n'exige pas seulement un tribut, égoïste ou farouche tyran, mais qui attend des actions humaines qu'elles soient ce qu'elles doivent être, comme si leur parfaite et régulière exécution était nécessaire à sa propre perfection.

II

L'action superstitieuse ne se borne donc pas à constituer une forme soigneusement isolée de toute autre. A mesure que l'objet sacré est conçu davantage à l'image de l'esprit même, il semble que sa transcendance puisse devenir immanente à chacune des actions particulières pour la consacrer et lui imprimer ce sceau de l'infini fini que réclame la conscience humaine. S'il résidait tout entier dans le symbole matériel qui le manifeste et le met à la disposition de l'homme, ce serait assez de s'acquitter des rites qui l'ont directement pour fin, sans que la superstition intéresse le reste de la vie. Mais quand, en chacune des actions notables, on croit sentir sa présence et sa puissance; quand, à côté de chaque inspiration du cœur et à la source de toute force opérante et au delà de toute fin partielle, il semble y avoir place pour cet hôte inconnu et voilé, alors, comme le remarque Platon, il faut que tous ceux qui ont un peu de raison invoquent la divinité au com-

mencement et au terme de leurs actes petits ou grands. C'est ainsi que se vérifie encore ici et que s'explique cette loi dont tout le développement de la science et de la vie humaine a manifesté la vérité; chaque synthèse, une fois constituée, reprend en quelque sorte ses propres éléments pour les marquer de son empreinte et les pénétrer de l'idée supérieure qui est son principe : le rite finit par envelopper tout l'homme et toute sa conduite, de la naissance à la mort.

Ainsi, en un sens, l'éclosion du sentiment superstitieux et des rites qui lui donnent un corps suppose que l'homme a déjà traversé les formes progressives de la vie individuelle et sociale; ce n'est donc pas sans raison qu'on a soutenu que la religion est surtout un phénomène de solidarité et un corollaire de la société organisée. Mais, en un autre sens, dès la forme la plus rudimentaire de la vie individuelle le germe est posé; et, si peu élevé que soit le degré de culture où l'homme est parvenu, toujours il a une superstition, parce que toujours il découvre, dans son action, comme un reliquat dont il ne trouve pas l'emploi. Toujours aussi c'est de cette perspective supérieure qu'il considère sa vie et qu'il cherche à inspirer sa conduite. Car, si la superstition a pour raison de fermer le cercle de l'action et d'en former comme un système clos, si elle cherche à « boucler » la vie humaine et à organiser une cité parfaite où, par hypothèse, tout serait réciproquement fin et moyen, il faut donc que les formes les plus diverses de l'activité concourent à préparer et à nourrir la foi ou le culte; et il faut, en même temps, qu'une fois conçu et idolâtré l'objet du culte revienne transfigurer et parfaire toutes les ébauches de l'action et toutes les œuvres incomplètes.

C'est pour cela que l'acte superstitieux paraît plus directement procéder des formes les plus complexes qu'une civilisation ait atteintes, puisqu'il commence en quelque sorte où le terrain se dérobe à la marche de l'homme. Mais, s'il semble s'incarner particulièrement dans le plus haut résultat de l'évolution, c'est afin d'y subordonner l'organisation de tout le reste. Ainsi, en un sens, tous les autres actes précèdent et préparent l'action superstitieuse; et, en un sens plus profond, le rite pénètre et fonde tous les autres. Non seulement l'individu, la famille, la cité, l'univers, sont comme le sol nourricier d'où s'épanouit la superstition ainsi qu'une fleur à la fois naturelle et parasitaire; mais, en retour, toutes ces formes de la vie paraissent suspendues à l'acte sacré qui en

était la fin et qui en devient le principe, qui en contenait l'esprit caché et qui en constitue le sceau, la lettre, la pierre angulaire. Point de « rite » sans la famille et la cité; point de famille ni de cité organisées solidement, sans une consécration, sans une pensée mystique.

En tout acte humain, il y a donc une ébauche de mysticité naissante. Dès qu'il rompt la monotonie quotidienne, dès qu'on veut le concevoir comme un tout suffisant et l'achever comme une créature distincte et viable, on le sacre. Si le train ordinaire des choses nous assoupit, la première exception venue, le plus simple événement qui brise la chaîne des habitudes, éveille la réflexion; et la première réflexion, nous ouvrant la vue du mystère, nous jette à l'infini. C'est ainsi que, même dans la vie privée, chaque événement important suscite, non seulement un sentiment et une préoccupation du divin, mais un cérémonial. Ce n'est plus du mysticisme de l'amour ni de l'enthousiasme de l'inspiration ni de toutes les idolâtries successives de l'enfant, de l'amant, du citoyen, du penseur qu'il s'agit à présent; il s'agit du culte positif qui, par une sorte de retour, y prétend mettre ce que toutes ces formes de la vie n'avaient pu d'abord trouver ou retenir en elles-mêmes. La naissance, les décisions solennelles, les périls qui font jaillir une prière ou un vœu, les contrats, la parole engagée, la mort, autant de points saillants où s'accrochent les rites. Partout où il est amené à réfléchir sur ce qu'il fait et sur ce qu'il peut par ses seules forces, l'individu ne veut, ne peut pas être seul. Car il ne se sent maître ni de toute sa puissance, ni des résultats de son effort.

La vie domestique est fondée par des pratiques rituelles : un culte, primitivement entretenu comme la propriété exclusive et essentielle de la famille, la garde. La vie politique est liée, dès l'origine, au respect traditionnel de dévotions minutieuses et d'observances légales : les dieux de la cité antique lui appartiennent, comme elle leur appartient; entre eux et elle, c'est un échange rigoureux de services et de garanties. Et encore à présent, sous des formes moins brutales, quelque chose du même sentiment se retrouve dans la susceptibilité passionnée du citoyen, aux yeux de qui la cause de la patrie est unique, est incomparable, est sainte, est jalousement protégée et aimée d'en haut, comme il l'aime. La patrie symbolise l'objet infini du dévouement. C'est bien : mais ne voit-on pas que, pour quelques-uns, l'État

même devient une idole à laquelle il faut des fêtes, qui n'admet point d'autre culte public que le sien, et qui, au lieu de se considérer comme un degré dans le développement universel de la vie morale et religieuse, ne tolère rien d'extérieur ou de supérieur à sa fantaisie souveraine?

Même chez ceux qui prétendent être affranchis de toute superstition, qu'on remarque ce besoin de rites et cette contrefaçon des cérémonies d'un véritable culte; comme s'il fallait rehausser à tout prix, par une sorte de solennité liturgique, la pauvreté trop visible des actions toutes nues. C'est un besoin, pour l'homme, que le merveilleux et l'occulte : on lui en donne, fût-ce par un mot grec inscrit sur la porte d'un cimetière. Dès que dans la vie sociale ou dans les habitudes individuelles un trouble, un changement, une inhibition partielle se produit, et dès que la conscience s'éveille en face d'une décision à prendre, il ne semble plus que ce soit assez de faire tout juste et tout simplement ce que l'on pense à faire. Car si l'on n'agit jamais pour ce qui est parfaitement clair, sans attendre de l'exécution plus qu'il n'y a dans l'idée ou dans le projet, n'est-ce pas qu'il semble logique d'agir au delà même de l'intention toute simple? Pour que ce soit bien fait, il faut, dirait-on, qu'il y ait du superflu dans l'action; et la bizarrerie des formalités est encore une satisfaction pour les esprits naïfs, prêts à demander, même après des longueurs singulièrement oiseuses : « Est-ce déjà fini? »

Ainsi, à chaque progrès offensif de la réflexion, il semble que l'homme cherche à se dégager des entraînements spontanés qui le portaient naïvement hors de lui. Il est prêt à brûler ce qu'il adorait, dès qu'il croit s'être élevé au-dessus. Ce qu'il paraît poursuivre d'instinct, c'est sa propre apothéose. Afin de réduire l'objet de son culte, afin de n'avoir d'autres devoirs religieux que ses devoirs humains, n'a-t-il pas pris place lui-même sur l'autel? Et n'a-t-on pas vu, comme d'instructives ébauches, l'avènement messianique de la Raison ou l'essai d'une religion positive de l'Humanité?

— L'acte rituel, sans mélange d'aucun autre, était apparu d'abord comme le culte exclusivement dû à l'objet idolâtré; le rite et l'idole, c'était à la fois la forme et la matière de la superstition. C'est-à-dire que, comme un luxe entièrement superflu et pourtant nécessaire, l'action superstitieuse n'avait d'autre raison que de concilier à l'homme la puissance mystérieuse dont il dépend. Mais à mesure que l'idole s'humanise, le rite vient s'ajouter,

comme une forme parfaite, à toutes les actions communes qui sont l'étoffe même de la vie humaine. Reste à découvrir comment, au lieu de se juxtaposer à d'autres actes distincts par un culte positif, la superstition, plus subtile et moins visible, s'insinue dans toutes les formes de la pratique, de la pensée, de la science, de la métaphysique, de l'art, de la morale naturelle; en sorte que, là même où elle paraît morte faute d'objet apparent et faute de culte positif, elle revit, plus insaisissable et plus impérieuse.

III

Dans l'effort qu'elle fait pour s'achever et pour donner à son œuvre un caractère de pleine suffisance, la volonté humaine finit par chercher, dans l'action même incomplète, le complément qu'elle réclame : au lieu de recourir à des formules magiques ou à des cérémonies consacrantes, elle se prévaut directement de sa perfection, comme si les actes étaient non pas suffisants et achevés parce qu'ils sont religieux, mais religieux et divins parce qu'ils sont achevés et complets, parce qu'ils sont « moraux ou humains ».

Ainsi, de ce mystère qui survit au cœur de l'action, dans le plus intime de la conscience, et qui dépasse toute réalité donnée, façonne-t-on un idéal qui semble s'identifier de plus en plus avec l'action humaine elle-même. Par un renversement de perspective, la religion au lieu de paraître la fin est prise comme un moyen. Au lieu d'apprécier les actes selon qu'ils se suspendent à l'observance rituelle, on prétend juger les formes religieuses d'après la valeur même des actions. Au lieu d'orienter l'homme vers un objet extérieur ou supérieur, on tente de la ramener vers sa conscience et vers sa pensée. Et la conséquence de cette interversion, c'est, en quelque façon, de réduire à deux les trois termes de l'action superstitieuse. C'est de supprimer l'objet transcendant du culte, pour mettre l'homme en présence du mystère qu'il porte dans sa propre conscience. C'est de chercher le terme de l'adoration dans l'adorateur même; comme si c'était là le vrai culte en esprit et en vérité et le seul moyen d'arracher de la vie humaine l'étiquette infamante de superstition. Ainsi, laissée seule en apparence et réduite à sa simple expression, l'action désormais va

peut-être se suffire dans sa pleine indépendance. Et n'était-ce point le souhait primitif du vouloir? obtenir que le phénomène soit si ample et si riche qu'il absorbe tout et qu'il subsiste seul.

Pour donner à l'ordre moral un fondement solide et pour en faire un tout suffisant, n'a-t-il pas semblé à quelques-uns qu'il suffit de considérer les devoirs comme indépendants à l'origine de toute notion métaphysique ou de tout compromis sensible, mais pourtant comme solidaires de postulats tels qu'en agissant bien l'on accomplisse, mystérieusement sans doute mais sûrement, la volonté présomptive du législateur parfait, tels enfin que la morale même constitue le véritable culte? Tous les devoirs et seuls les devoirs semblent être religieux. En prétendant que Dieu nous a mis dans le monde pour agir suivant sa volonté et non pour lui faire des harangues ou des compliments, on conclut avec Kant : « Tout ce que l'homme croit pouvoir faire, si ce n'est de tenir une bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est pure superstition ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'action humaine, par ses propres forces, prétend s'assimiler, jusqu'à l'épuiser, ce que la connaissance ne réussit pas à atteindre, ni la volonté à embrasser complètement?

Et quand le métaphysicien, prétendant loger dans sa pensée l'objet infini qu'il poursuit, s'imagine que, par ses conceptions et par ses préceptes, par ses systèmes et par sa religion naturelle, il va mettre sa main sur l'Être transcendant, le conquérir et le maîtriser en quelque sorte, n'est-il point idolâtre à sa façon; comme s'il accaparait dans un ténu réseau de pensées la vivante vérité; comme si, par l'honneur qu'il fait à son dieu de l'affirmer et de le définir, il le subornait entièrement; comme si, pénétrant dans l'intimité de la puissance, de la sagesse et de la sainteté infinies, il allait, parce qu'il s'est forgé un idéal de perfection, y participer lui-même et devenir en réalité cela même qu'il déclarait inaccessible, cela qui n'a d'autre raison, dans sa conscience, que d'être incommunicable et mystérieux? Ne transforme-t-il pas le phénomène métaphysique, dont il dispose au dedans, en une substance, en un Être, dont il croit également disposer au dehors? C'est donc là toujours succomber à l'étrange prétention d'attraper et d'employer Dieu par les seules forces humaines; c'est vouloir à la fois que cet absolu soit hors de l'action pour en devenir la conclusion, et dans l'action pour qu'elle se suffise d'elle-même. Ce divin, l'homme ne peut ni le mettre, ni l'omettre en ce qu'il fait; et

pourtant il aime à persuader qu'il y est, et qu'il y est par son fait seul. Même alors qu'il condescend à prescrire des actes spéciaux envers l'être premier qu'avoue sa raison, il considère que la prière ou l'adoration procèdent de sa seule pensée et de sa volonté propre; et ces actions, qu'il nomme religieuses, sont, comme les autres, débarrassées de toute forme parasitaire et de tout rite obscur et sacramentel : sa superstition, c'est de feindre qu'il n'en a point, et de croire qu'il vit d'idées claires et de pratiques rationnelles; il triomphe, à la pensée qu'il a remplacé les vieux dogmes. C'est une foi, celle-là aussi, et combien crédule et tranchante!

Idoles encore que l'Inconnaissable, que la solidarité universelle, que l'organisme social, que la patrie, que l'amour, que l'art, que la science, dès que la passion s'emparant d'un cœur lui persuade qu'il y trouve de quoi se rassasier, dès qu'elle y consacre toutes les puissances de la tendresse et du dévouement, comme si l'homme y avait enfin trouvé son tout. Si l'évolutionniste, élevant ses conceptions au-dessus des perspectives individuelles ou politiques, considère que se conformer à la nature totale par la connaissance des lois cosmiques est ce qu'il y a de meilleur pour lui; si le socialiste consacre sa pensée qu'il juge salutaire à une œuvre qu'il juge souverainement importante; si le savant a la foi de marcher vers la vérité pleine et de travailler à devenir le magicien, le prêtre et le devin d'un avenir déjà présent, n'est-ce point que tous attribuent à l'emploi de leur vie et à la vertu de leur effort une plénitude et une perfection qu'il faut bien aussi nommer superstitieuses? Car, dans leur état de conscience, il y a, sur trois parts à faire, deux parts qui sont l'effet d'un désir plutôt que l'expression d'une réalité : ce qu'ils font contient sans doute un sens et une importance; mais sur ce fondement réel, ils ajoutent une double fiction, — la vaine persuasion du caractère souverain et pour ainsi dire sacré de l'objet auquel ils se dévouent pieusement, — l'orgueilleuse prétention de lui rendre un culte approprié; comme si et la fin et le résultat de leurs actes méritaient que la vie fût vécue telle qu'ils la font. Ainsi, pour beaucoup, c'est la science même qui devient le fétiche; et ils consentent parfois à jouer devant le peuple un rôle de magiciens : offrant aux simples des mots savants, des paroles mystérieuses, des symboles scientifiques destinés à satisfaire, chez les ignorants, le besoin vivace du merveilleux, ils proposent un objet

de foi là où ils prétendent trouver, eux, une pleine clarté, et donnent comme obscur aux autres ce qui est lumineux à leur regard, alors qu'ils savent bien qu'au delà de cette courte lumière ils rencontrent, eux aussi, ténèbres et inconnu; en sorte que, peut-être à leur insu, ils persuadent aux crédules que toute l'obscurité est déjà clarté pour eux-mêmes, faisant adorer leur science comme le mystère dévoilé et le miracle permanent.

Ainsi, là même où les actes semblent le plus rigoureusement déterminés et où la vie paraît réduite à la sécheresse de contours géométriques, dans la conception la plus scientifique qu'on puisse se feindre de l'existence humaine, d'où tout sentiment, tout élan de foi, toute apparence de superstition est bannie d'intention et de fait, subsiste donc un immense postulat. Et plus, faut-il dire, cette conception et ces actions semblent positives, plus elles révèlent de candeur et d'illusions chez ceux qui sont assez peu clairvoyants et assez illuminés par leur propre ardeur, pour ne plus voir écrite en eux et dans l'univers que la gloire, la puissance et la divinité de la science. On ne trouve le divin nulle part quand on ne le porte pas en soi. Mais on ne peut le supprimer partout qu'en le concentrant en soi et qu'en suppléant à la foi absente par une crédulité nouvelle.

IV

Puisque toute conviction même négative et toute forme de la libre pensée est encore une superstition, il n'est donc pas surprenant que la critique pousse toujours sa pointe plus avant. Par une protestation contre le culte austère d'un impératif moral voilé comme Isis, contre l'idole métaphysique des systèmes adéquats à l'univers, contre la dévotion tyrannique d'une Science qui allie parfois à la crédule témérité d'un enfant une insolence de parvenue, se lève, dans beaucoup d'âmes contemporaines, ce qu'on a nommé *le nouveau mysticisme*. Nouveau, en effet, parce qu'il prétend rester fondé sur la science même et sur toutes les négations de la critique moderne, sans en renier une seule; nouveau, parce que, sympathique à toutes les superstitions du passé, curieux des croyances populaires, des rites, des formes sacramentelles, des pratiques littérales auxquelles il se prête même parfois, il pense marquer un progrès de plus dans ce qu'il appelle

justement l'irréligion, tout en demeurant plus religieux que ne l'est la dévotion la plus orthodoxe. Et comme si désormais cet or fin de la vraie piété laïque était purifié de tout alliage, le mystique impie fond en une seule aspiration le sentiment, le culte et l'objet même de son adoration. C'est le mystère de son action et la ferveur de son cœur qu'il encense. Il est piétiste lui aussi à sa façon.

Comment donc s'opère ce prodige? Et par quelle subtilité de sentiments se flatte-t-on de découvrir l'entrée de la chapelle toujours ouverte, où chacun monte à l'autel, où l'énigme est dévoilée et le repos de la volonté enfin trouvé? La disposition religieuse des nouveaux mystiques semble composée, ainsi qu'un parfum léger, de ces deux essences : nul acte où l'on ne sente comme un enivrement et une exaltation salutaire, ainsi qu'au souffle de l'infini passant sur l'âme; nul acte où l'on ne sente que l'objet du dévouement, que le résultat de l'effort est chimérique, fini, nul. Et c'est parce qu'il est vain, parce qu'il est décevant d'agir qu'il est beau, désintéressé et pieux de le faire. Plus l'acte, semble-t-il, est vide de tout objet, plus aussi se développe la conscience satisfaite d'une suffisance et d'une plénitude subjective. Le fidèle naïf projetait au dehors son amour et son tout : à force d'analyse, ne peut-on restreindre son culte en soi, et, pour n'adorer rien, s'adorer soi-même? Non seulement le raffiné, en sa souveraineté divine, ne veut plus s'astreindre à aucun acte spécial d'aucune religion naturelle; mais, pour lui, il n'y a plus aucune règle spéciale en aucun acte; en raison de l'infinie variété des circonstances et des sentiments qu'il traverse, nul critérium de conduite ne s'impose à lui. En sorte que, si ce qu'il fait lui importe peu, agir du moins, et encore agir, est la grande vertu, la source intarissable du sentiment, le culte; le culte sans objet, sans croyance, sans rite, sans sacerdoce, sans rien d'autre, le Culte. Et n'est-ce point ce même sentiment qui, sous une forme moins subtile et plus généreuse, inspire ces apôtres laïques, ces prédicateurs de pitié et de dévouement, dont le Credo et le Décalogue se résument en un mot : l'Action?

Agir pour agir devient donc la superstition de ceux qui n'en veulent plus d'autre. Quel est le sens de cette singulière dévotion? et cette subtile disposition se fonde-t-elle sur la vérité de sentiments éprouvés? — Dans l'action, quelque effort qu'on puisse faire pour la restreindre à ce que la science apprend à l'homme

de lui-même et de l'univers, le meilleur demeure réfractaire à toute analyse. On a réussi à dévoiler la vanité de tout le reste; mais, si vaines que soient les fins d'une activité toujours déçue et toujours renaissante, l'action même reste enveloppée comme d'un nuage d'encens qui en dérobe les brutales misères et la nullité. Chaque acte, chaque œuvre est infirme, manquée, imparfaite; mais agir révèle ce mystère de l'impuissance qui contient l'aspiration infinie du cœur. Loin donc de chercher à se fonder sur la suffisance de quoi que ce soit, la volonté triomphe de l'insuffisance de tout; elle adore ce qui lui échappe et la dépasse à jamais; elle est divine, durant qu'elle vit, qu'elle aime, qu'elle produit, qu'elle se dépense, même stérilement : à tous les actes superstitieux qui prétendaient étreindre et fixer l'absolu, ne survit que la superstition de l'action et la foi du devenir, mieux encore l'amour de ce qui ne peut être fait ni touché, de ce qui n'est pas et ne sera pas réel. On avait voulu concentrer toute la réalité des choses dans l'action humaine et la faire participer à la solidité de tout ce qui est, semble-t-il, sans elle. N'est-elle pas au contraire le rêve qui dévore la substance des phénomènes, le gouffre où s'abîme toute apparence d'existence? et n'aurions-nous parcouru ce long circuit de l'enquête scientifique que pour revenir au point de départ, au vide?

V

C'est un grand service à rendre à l'homme, le plus grand de tous, que de faire évanouir successivement à ses yeux toutes les superstitions, mais afin d'obtenir en lui le pur sentiment de l'attente religieuse. Combien il importe de ne pas laisser perdre ce bénéfice de l'impitoyable Critique, de ne pas laisser dévier le grand courant du mysticisme aujourd'hui renaissant, de ne pas laisser retomber cet effort d'une générosité, sans doute sincère, dans le vide de satisfactions illusoires qui arrêteraient les volontés et en feraient avorter l'élan! Il y a dans l'œuvre destructrice de la pensée un grand sens religieux; aussi, au lieu de refouler ce mouvement, faut-il, de tout son pouvoir, l'empêcher de s'arrêter prématurément. Rien de plus vrai, rien de plus nécessaire que de regarder, à l'orgueil ou à la naïveté près, le métaphysicien épris de ses constructions, l'artiste amoureux de son œuvre, le dévot de

l'idéal moral ou l'apôtre de l'action pour l'action, comme un sauvage féticheur : de part et d'autre, même prétention et même présomption; tous également se persuadent faire leur dieu sans Dieu. Mettre à nu le néant de cet effort humain, c'est œuvre de pieuse impiété.

Car s'il s'en tient à ses conclusions négatives; s'il s'y complaît avec l'espoir d'avoir confisqué et comme dissous le divin; s'il triomphe d'avoir creusé en soi un abîme assez profond pour y ensevelir à jamais son action et toutes choses, l'impie n'est pas encore assez impie. Il garde la superstition de n'en point avoir; il reste idolâtre. C'est lui qui, en dépit de son allure d'avant-coureur et de porte-lumière, demeure rétrograde et enténébré. Il faut donc pénétrer plus loin et percer cette dernière idole, la seule à laquelle l'homme pourrait encore s'attacher afin de se persuader qu'il se suffit pleinement. S'il y a dans l'action superstitieuse, à côté d'une illusion mobile et périssable, un mouvement sincère et invincible de la volonté, qu'on prenne garde, en l'analysant, de ne pas prendre l'illusoire pour le réel et le réel pour l'illusoire.

A traverser l'immense champ du phénomène, l'homme n'a gagné qu'à dégager plus clairement un mystère qui survit à l'usage, en apparence complet, de toutes ses puissances. Ce reliquat n'est point à ajouter à l'action voulue, il y est déjà; et, en le posant, la volonté d'où procède l'acte en exige l'emploi. Vainement essaie-t-on de le consacrer par un rite à l'objet fictif d'un culte idolâtrique. Vainement prétend-on le sceller dans chacune des actions qu'on marque d'un caractère sacré, ou le déposer comme un pesant embarras dans quelqu'un des phénomènes dont ce besoin caché nous avait fait sentir l'inanité. Vainement, à mesure que la conscience renonce à la chimérique ambition de le confisquer, veut-on n'adorer que l'inconnaissable et l'inaccessible. De toutes ces tentatives, il ne ressort que cette conclusion doublement impérieuse : il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur; il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. *C'est nécessaire*; et *c'est impraticable*. Voilà, toutes brutes, les conclusions du déterminisme de l'action humaine.

Mais, en cette crise pour ainsi dire désespérée, qu'il est aisé de pervertir, par la perfidie peut-être inconsciente d'une interpréta-

tion à rebours, cette double constatation forcée! C'est ce sophisme, caché sous toutes les formes de la superstition aussi bien que de l'impiété, dont enfin il faut mettre à nu toute la grossière subtilité. Au lieu d'avouer que l'homme est impuissant à susciter, pour son besoin nécessaire du divin, une satisfaction quelconque, l'on conclut que toute satisfaction religieuse est nécessairement impuissante à assouvir un besoin chimérique.

Après qu'il a percé à jour la fausseté de toutes les idoles et de toutes les superstitions, c'est une tentation subtile de l'orgueil toujours avide de se suffire, que de se glorifier, en reconnaissant l'infirmité humaine, de la connaître. Par une singulière illusion, l'on finit par se contenter d'une faiblesse qu'il faut être si puissant pour sentir et si clairvoyant pour discerner; on reste satisfait de ne pouvoir se satisfaire. Et, tandis qu'on regarde de haut tous ceux qui ont arrêté leurs yeux et emprisonné leur vie dans une formule quelconque, on s'arrête aussi à les considérer. Cette action humaine dont on n'a éprouvé l'insuffisance que parce qu'on voulait qu'elle se suffît enfin, on veut enfin qu'elle soit insuffisante parce qu'on juge que c'est le seul moyen de s'y tenir et de s'y suffire. Démêle-t-on l'équivoque? remarque-t-on le cercle où l'on s'enferme par un décret arbitraire et vicieux? sent-on renaître, par une inconséquence, le conflit mortel de deux volontés? et ne voit-on pas vers quelle forme raffinée d'intolérance, l'on est prêt, sous prétexte d'indifférence et de tolérance, à tomber? Si le despotisme des idées claires et des certitudes scientifiques est terrible parce qu'il semble ne laisser aucun refuge d'ombre à ceux qu'il enveloppe de lumière, il ne réussit pourtant pas à violer l'asile du mystère environnant. Plus redoutable donc la tyrannie de l'obscurité; car elle pèse dans la nuit sur ceux qui se croient en sécurité; elle leur interdit, non pas de voir à la limite de leur science une pénombre tutélaire, mais de sortir des ténèbres et d'espérer qu'une lueur brillera jamais dans l'abîme d'où sort et où retombe leur pensée et leur action.

Qu'en sait-on en effet? et si on croit le savoir, quel est le mécanisme de cette foi en la cécité forcée? L'irréligion mystique, elle aussi, est une superstition du moment où, de l'impuissance réelle de la volonté humaine et des absurdes dévotions du fétichisme, du faux mysticisme de la science, ou des rêveries de la théosophie, elle conclut à l'impossibilité de toute révélation ultérieure. Une impuissance peut être constatée, mais non une impossibilité.

Il se cache plus de crédulité peut-être et d'intolérance dans la négation sectaire que dans le fanatisme violent. Et, pour tout dire, il n'y a, en fait, conscience de l'impuissance que par une notion de la possibilité. La prétention qu'a l'homme de se borner aux phénomènes et de se suffire est donc radicalement inconséquente. En la posant, il la dément et la dépasse. Se fonder sur l'action infirme et incomplète pour admettre l'infirmité irrémédiable de l'action; ériger un fait en vérité définitive et exclusive, c'est, sans paraître y toucher, le dénaturer. Dans l'ordre des phénomènes il n'y a point de contradiction ni d'exclusion, point de possibilité ou d'impossibilité; il y a simplement des faits déterminés. Or, dès l'instant que de ces faits l'on prétend tirer une négation qui porte sur la possibilité même d'autres faits, on sort de la science et des faits. Superstitieux, les plus impies.

Au nom même du déterminisme, il n'y a qu'une conclusion inévitable; et la voici dans sa rudesse, sans plus ni moins : par son action volontaire l'homme dépasse les phénomènes; il ne peut égaler ses propres exigences; il a, en lui, plus qu'il ne peut employer seul; il ne réussit point, par ses seules forces, à mettre dans son action voulue tout ce qui est au principe de son activité volontaire. Ainsi, qu'il prétende se passer de toute religion ou s'en faire une à son gré, il n'en excède pas moins son droit et n'en satisfait pas plus son besoin nécessaire ni ses volontaires exigences.

Tous les essais d'achèvement de l'action humaine échouent; et il est impossible que l'action humaine ne cherche pas à s'achever et à se suffire. Il le lui faut, elle ne le peut pas. D'une part, c'est une nécessité de faire sol ras de toutes les inventions qui, partant de l'homme et sorties du plus intime sanctuaire de son cœur, ont pour objet ridicule et touchant d'accaparer le divin. D'autre part, le sentiment de l'impuissance comme du besoin qu'a l'homme d'un achèvement infini, demeure incurable. Ainsi, autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle.

Quelle inextricable difficulté, où la volonté humaine s'est engagée et acculée d'elle-même! qu'on se rappelle en effet toutes les conclusions qui déjà lui ferment toute retraite. Impossible de ne point poser le problème. Impossible de trouver un refuge dans le néant; il n'est pas pour nous. Impossible de se contenter du

« quelque chose » où l'on a cherché à s'enclore. Où marcher? le phénomène ne suffit pas à l'homme; on ne peut ni s'y tenir, ni le nier. Trouvera-t-on, avec une solution qui semble nécessaire et pourtant inaccessible, le salut?

De l'enquête qui précède et dont le résultat semble tout négatif va nécessairement ressortir la plus positive des conclusions. On n'a purifié de tout alliage la science des phénomènes, on ne l'a débarrassée de toute ontologie que pour aboutir, par une sorte de méthode des résidus, à manifester ce qui, dans l'action, n'est plus simplement un phénomène. Il s'y trouve une autre chose qu'il faut définir. Et cette réalité de l'action n'est pas seulement un *fait* que l'on constate directement; si elle a une valeur scientifique, c'est parce qu'elle est une *nécessité*, résultant du déterminisme total de la pensée et de la vie. Avoir fait toute grande la part de ce déterminisme, c'est avoir éliminé les difficultés illusoires dont une confusion des questions a souvent embarrassé la philosophie, mais aussi c'est tout ramener à la suprême option qui est la grande et l'unique affaire de l'homme.

QUATRIÈME PARTIE

L'ÊTRE NÉCESSAIRE DE L'ACTION

Comment les termes du problème de la destinée humaine sont forcément et volontairement posés.

Vainement essaie-t-on de restreindre l'action volontaire à ce qui dépend de la volonté même. L'immense ordre des phénomènes où se répand la vie de l'homme semble épuisé, et le vouloir humain ne l'est pas. La prétention qu'il a de se suffire avorte, mais non par pénurie; elle avorte, parce que, dans ce qu'on a voulu et fait jusqu'ici, ce qui veut et ce qui agit demeure toujours supérieur à ce qui est voulu et fait.

Mais de cette constatation même ne voit-on pas surgir un étrange conflit, et comme une *antibolie* [1]? L'homme prétendait s'arranger tout seul, et trouver dans l'ordre naturel sa suffisance et son tout : il n'y réussit pas; il ne réussit ni à s'arrêter ni à

1. Ce mot *antibolie*, qui signifie si l'on peut dire « entre-choc », exprime ici le mouvement en apparence double et inconciliable de la volonté humaine. Ce qu'au point de vue statique de l'entendement le terme d'antinomie désigne, antibolie le résume au point de vue dynamique de l'action. Mais dans cette analogie même se marquent d'essentielles différences. Les antinomies sont résolues en fait; et comme il ne s'agit là que de phénomènes hétérogènes et solidaires, les termes, en apparence incompatibles au regard de l'entendement, sont réellement corrélatifs et simultanés. Il n'en sera plus de même ici : les termes de l'alternative, simultanément intelligibles, s'excluent en fait, parce qu'il s'agit désormais non de ce qui paraît, mais de ce qui est. C'est-à-dire que nous serons forcément amenés à l'affirmation de l'être, forcément conduits à poser une alternative en face de lui, forcément obligés d'opter entre deux décisions dont chacune exclut radicalement l'autre.

passer outre; il ne peut reculer non plus, puisque le minimum de ce qu'il a pu vouloir c'est cet ordre naturel des phénomènes, ce *quelque chose* dans lequel il découvre simplement, non une raison de ne pas vouloir, mais une raison impérieuse de vouloir davantage.

Quel est le sens, quel est l'effet nécessaire de cette crise qui, sous une forme ou sous une autre, se produit secrètement dans toute conscience humaine? — Dans toute conscience humaine, surgit forcément le sentiment que la volonté n'est ni son principe, ni sa règle, ni sa propre fin. Et il y a bien des voies qui mènent l'homme à s'en apercevoir, ne fût-ce que cette impuissance où il est de se suffire à lui-même et de se dérober à la nécessité de vouloir. Il nous avait semblé qu'on ne peut être malgré soi; et voici pourtant que l'homme sent, jusqu'à l'angoisse, qu'il n'est pas son auteur ni son maître. Le tout, pour lui, n'est pas d'accepter la belle ordonnance de l'univers ou de ratifier le déterminisme de ses propres actions; il faut encore qu'il s'accepte lui-même; il faut qu'il veuille, non plus ce qu'il veut, non plus la vie et l'emploi qu'il en fait, mais ce qui, en lui, la produit, la critique et la juge.

Sera-t-il donc possible d'expliquer et de justifier cette apparente tyrannie, de résoudre le conflit, et d'offrir à la volonté une alternative nécessaire, mais telle que, de quelque côté que s'arrête l'option, jamais plus il n'y en ait désaveu?

I

LE CONFLIT

PREMIER MOMENT

LA VOLONTÉ CONTREDITE ET VAINCUE

Apparent avortement de l'action voulue.

On ne sait si c'est simple banalité ou paradoxe intolérable de déclarer que l'homme aspire à être pleinement ce qu'il veut, et qu'il ne peut absolument pas être malgré lui. — Vérité rebattue, si l'on entend par là la chimérique grandeur des ambitions, les flatteries ou les condoléances intimes d'un amour-propre solitaire qui se croit tout dû. — Étrange défi au sens commun, quand on prétend qu'en effet la volonté n'est que dans la mesure où elle se produit et se ratifie en quelque façon, dans la mesure où elle pénètre, domine et suscite même ses propres organes d'expression. Et pourtant, c'est ce paradoxe qu'a justifié l'histoire naturelle de l'action, puisque, par cela seul qu'il veut, l'homme pose ou adopte une immense multitude de conditions nécessaires; et c'est au contraire cette vérité banale qui, pour peu qu'on y réfléchisse, va, semble-t-il, déconcerter le plan volontaire de notre vie.

Nous voudrions nous suffire : nous ne le pouvons pas. Contre le déterminisme de l'action voulue paraît se dresser, plus fort et plus évident encore, un déterminisme opposé. C'est reprendre le langage commun que de le reconnaître : la volonté ne semble pas

s'être voulue elle-même; dans ce qu'elle veut, elle rencontre perpétuellement d'invincibles obstacles ou d'odieuses souffrances; dans ce qu'elle fait, se glissent d'incurables faiblesses ou des fautes dont elle ne peut réparer les suites; et la mort, à elle seule, résume tous ces enseignements. Avant de vouloir et dans tout ce que nous voulons, subsiste donc forcément quelque chose que, semble-t-il, nous ne voulons pas.

Aussi n'est-ce pas simplement un déterminisme nouveau qu'il faut opposer au déterminisme de l'action voulue; c'est un déterminisme antérieur et plus profond, un déterminisme qui précède, enveloppe et dépasse notre initiative personnelle. En sorte que rien n'est fait encore, si la difficulté qui se lève maintenant n'est pas résolue. Car il s'agit de ce qui, en nous-mêmes, est le principe de notre propre volonté; de ce qui, hors de nous, nous révèle que ce principe ne semble point nôtre, puisque nous sommes vaincus dans la vie et vaincus dans la mort. Comment donc cette contradiction décevante se dresse-t-elle dans notre connaissance, où rien, semblait-il, ne pouvait surgir qui ne fût l'expression d'une volonté secrète et comme un extrait de l'initiative interne ou de l'action spontanée? — Mais, avant d'expliquer ce fait inévitable en le rattachant à ses origines, c'est une première tâche de le bien constater.

I

Supposez que l'homme fasse tout selon qu'il le veut, obtienne ce qu'il convoite, anime l'univers à son gré, organise et produise comme il le souhaite l'ordonnance totale des conditions où il appuie sa vie : il reste que cette volonté même, il ne l'a pas posée ni déterminée telle qu'elle est. Et même s'il ne trouve, dans l'emploi qu'il en fait, rien qui la contrarie, il découvre pourtant, en son fond, cette primitive contradiction : il veut; mais il n'a pas voulu vouloir.

Ce n'est point assez en effet que la traversée soit favorable; pourquoi suis-je embarqué? N'y a-t-il point là une inexplicable contrainte, qui corrompt, jusqu'à la source, toute action humaine même la plus heureuse? Est-ce qu'un cœur noble et généreux accepte, fût-ce le plus grand des biens, s'il est imposé? Sans doute la plupart des hommes n'ont ni assez de pénétration ni peut-être assez de fierté pour sentir toute l'étrangeté de ce problème. Tous

cependant ont le vif sentiment de ne point s'appartenir : ils savent qu'ils ne trouvent en eux ni l'origine, ni la subsistance, ni la fin de leur action. Et c'est pour eux un trouble d'y penser.

Il est vrai que l'ensorcellement des bagatelles est bien puissant; il est vrai qu'au jugement des sens ou qu'au regard de la science l'univers est assez vaste, assez peuplé, assez curieux pour tromper, mais ceux-là seuls qui veulent être trompés. Quel sophisme d'accumulation l'on aime souvent à commettre, et, après qu'on a senti l'insuffisance de chaque détail, comme l'on se persuade vite que du moins la somme est suffisante! C'est alors que cent mille riens semblent faire quelque chose. Sans doute il faut une extrême subtilité d'esprit pour voir distinctement la misérable brièveté des connaissances, des joies et des succès humains, ou pour marquer précisément la limite de tout ce qui paraît si ample aux regards enfantins. Mais il faut une subtilité plus grande encore pour s'imaginer qu'on s'en contente; et l'on n'y réussit pas, sans se faire de ce contentement même et de cet égoïsme ironique une nouvelle idole.

Ç'a été le mérite d'une critique clairvoyante de mettre à nu la vanité des apparentes satisfactions qu'apporte à une conscience avide toute la variété des superstitions humaines. Que sert à l'homme de gagner l'univers? Tout ce qu'il a ne lui suffit pas, et ne lui semble rien dès qu'il l'a, parce qu'il ne se suffit point, parce qu'il ne se possède point lui-même. Et tout ce qu'il ajoute à cette nourriture affamante est viande creuse : il se dégoûte de ses idoles à mesure qu'il les édifie au sommet de sa vie; il ne les élève que pour les briser comme s'il sentait d'avance que sa main ne placera ce couronnement que par une témérité sacrilège. Mais comme le malade, même privé d'espoir, veut encore faire quelque chose pour guérir, que de gens consentent à être dupes, et ne veulent pas savoir qu'ils le savent! Ces illusions volontaires qui survivent aux déceptions les plus éclairantes, ces sacrifices parfois héroïques qu'on fait au point d'honneur, à la camaraderie, à la solidarité humaine, à l'esprit de corps, aux convenances, alors qu'on sait d'ailleurs ne les faire que par routine, avec ennui, pour rien, c'est touchant et c'est niais. Il n'en faut retenir qu'un aveu, toujours le même : la volonté humaine ne peut se garder toute en soi, parce qu'elle ne vient pas toute de soi. Si agrandi que soit le cercle, l'action le fait toujours éclater : elle n'est pas maîtresse de se borner.

Sous sa forme abstraite : « La volonté est forcée de se vouloir elle-même », le problème peut paraître artificiel ou vain ; dans la vérité de la vie, c'est pourtant la grande tyrannie qui semble peser sur le cœur humain et qui est le principe de ses plus profondes douleurs. A la source de nos actes, un mystérieux inconnu nous échappe ; c'est comme un germe de souffrance, d'oppression et de mort qui est semé dans notre volonté même : nous n'avons point voulu ce qui, de nous-mêmes, est le principal ; nous avons le sentiment invincible de porter un joug et de ne pas être à nous. Nous avons pu, il est vrai, adopter et reprendre à notre compte tout le reste ; mais tout le reste n'est que néant au prix de ce que nous voulons ; moins que néant, c'est douleur, aussi longtemps que la volonté ne s'est pas adoptée, comprise et reprise elle-même.

II

Sans doute la leçon de la satiété est peut-être plus probante qu'aucune autre : mis dans l'action, l'univers ne la comble pas ; s'approcher du but, c'est s'éloigner du désir ; et la volonté, traversant comme d'un bond toutes les apparentes satisfactions qu'elle rencontre, se retrouve, après, en face d'un vide plus insondable. Mais cet enseignement, tous ne semblent pas également capables de le comprendre. Combien peu verraient clair s'il fallait tout expérimenter et tout pénétrer pour recevoir la grande lumière du dégoût et du détachement ! Il n'est pas possible, mais aussi il n'est pas nécessaire d'épuiser le monde pour sentir qu'on ne s'y désaltère pas. Une amertume plus forte, un avertissement plus brutal et plus immédiat nous instruit des contradictions injurieuses où nous sommes exposés : cette leçon c'est la souffrance, la souffrance qui coule intarissable de notre pauvre substance d'homme, et qui d'instinct a forcé tant de regards à se lever, tant de bras à se tendre vers un libérateur.

Il est vrai que certains obstacles peuvent être surmontés ; certaines résistances, vaincues ; certaines douleurs, comprises, acceptées et employées comme le stimulant salutaire d'une activité qui réussit à les faire entrer dans le plan volontaire d'une vie heureuse. Mais, en dépit de toute l'énergie possible et malgré la tactique la plus habile, que de fois la douleur s'emporte au point de forcer l'homme à regretter d'être né ! De cette souffrance-là

qui brise une vie sans la tuer, ou qui la tue sans l'avoir dépouillée de son prestige, point d'explication suffisante ni de déduction possible : c'est le scandale de la raison. Qu'importent les formules abstraites dont on se leurre, ou les théories générales dont on s'arme. Quelle inconnaissable différence entre ce qu'on sait et ce qu'on sent ! On a beau accepter et prévoir les fatigues, les dégoûts du travail, les revers de la fortune, les trahisons de la vie; on en demeure toujours surpris et accablé, parce qu'elles frappent ailleurs qu'on ne l'avait redouté, autrement qu'on ne s'y attendait. Et ce n'est rien encore de les connaître par l'esprit; le cruel c'est d'éprouver la déception et comme la meurtrissure de la volonté impuissante : « C'est donc impossible; quoi donc, on n'y changera rien; plus jamais! » — Le mal, la souffrance non plus que la mort ne sont pas seulement des faits qui s'offrent à l'observation positive, ni des conséquences qui découlent de la raison, ni des moyens secrètement voulus par l'homme : c'est au contraire l'opposition poignante du fait et de la raison, le conflit du réel avec une volonté dont le premier mouvement est de le haïr et de se révolter.

Et ce n'est pas du dehors seulement, c'est du dedans que surgissent ces démentis injurieux. Que parlait-on de liberté? faibles à la séduction, nous dans l'initiative, sans force pour la résistance, si nous voulons discerner le bon du mauvais, nous nous trompons; si nous tentons de faire le bien, nous défaillons; si nous entreprenons de combattre le mal, nous sommes vaincus. Non seulement il faut subir ce qu'on ne veut pas; mais encore on ne veut pas vraiment ce qu'on veut. Qu'avant de s'en prendre aux autres la volonté s'en prenne donc à elle-même ! elle se sent gâtée jusqu'aux moelles, sans savoir comment. Ce qui lui manque c'est de penser à vouloir et à faire ce qu'elle a voulu faire et penser. Et, pendant que les résolutions s'évanouissent comme dispersées sans laisser de traces, s'organise en nous et contre nous une vie parasitaire qui supplante l'initiative personnelle. Piquée par une mouche, la feuille est forcée de fournir une abondance de sève pour envelopper et nourrir son ennemi : image de la passion qui absorbe et dévore la meilleure substance de l'âme.

Subir ce qu'on ne veut pas, ne pas faire tout ce qu'on veut, faire ce qu'on ne veut pas et finir par le vouloir, jamais on n'échappe entièrement à cette fatalité humiliante et douloureuse. Elle nous révèle, par les faits eux-mêmes et par nos propres

actes, ce que nous ne voulons pas; elle nous contraint à remarquer ce qu'il nous reste à vouloir pour que nous voulions tous les phénomènes, bien plus, pour que nous voulions la volonté même qui les produit tels qu'ils sont, souvent malgré nous. En éliminant ce qui semble conforme à nos intimes désirs, elle met en évidence ce qui, favorable ou contraire aux aspirations profondes de l'homme, lui est également imposé, sans qu'il y ait encore consenti.

III

Où cette sujétion se marque peut-être plus cruellement encore, c'est dans l'impossibilité de remédier à nos actes et d'en laver les inévitables souillures. — « Quoi! ce que j'ai été assez fort pour faire, je ne suis pas assez fort pour le défaire? » Non. — « Quoi! ce que j'ai été assez faible pour ne pouvoir m'empêcher de commettre, je demeurerai incapable de l'effacer entièrement? » Oui.

Il serait bien commode en vérité de désavouer par un décret, de compenser par un acte ce qu'un acte a produit, comme si, après en avoir goûté les avantages, l'on n'avait plus qu'à cracher la pulpe sèche. — Ce ne serait pas seulement injuste; c'est impossible. Ce que j'ai fait, je ne l'ai jamais fait seul : au dehors, et au dedans de moi, le passé est à jamais.

Au dehors, en effet, nos œuvres, ainsi que des enfants détachés de nous, agissent à leur tour sans notre gré. Les enfants, eux, meurent; les actes vivent, ils sont indestructibles. Nous aurions plaisir à nous persuader que nous n'avons rien fait de répréhensible ou de préjudiciable; à espérer que le bien pourra sortir du mal même par un commode arrangement, et que d'heureuses compensations ou de courageuses expiations rétabliront toutes choses en perfection. Chimère que ce désir. Il y a une espèce de tort qui est irréparable; et ce qu'on a le plus d'horreur à croire est vrai pourtant : l'action est indélébile; nul dédommagement n'est jamais une absolue réparation; nulle expiation, nulle peine accumulée d'un côté de la balance ne relève l'autre plateau; les conséquences se déploient à l'infini, dans le temps et l'espace, comme pour nous révéler l'énergie intérieure de l'action par la grandeur visible de ses effets. Qui n'a senti, jusqu'à l'angoisse, la contradiction d'un passé qui ne semble mort que pour être scellé et irrévocable comme un testament!

Au dedans, pèse sur notre conduite une fatalité qui pour être moins apparente n'en est que plus terrible. Le pire n'est pas peut-être de ne pouvoir changer nos actes, c'est que nos actes nous changent, au point que nous ne pouvons plus nous changer nous-mêmes. — Nous souhaiterions parfois de ne pas accepter les conséquences avantageuses d'une faute comme point de départ pour l'avenir. Mais l'effet corrupteur de l'action, c'est justement de provoquer de nouveaux jugements et de renverser les perspectives intérieures de la conscience. — Nous souhaiterions parfois de rompre avec un passé gênant et tyrannique qui nous expose sans cesse à de nouvelles compromissions par la logique même du désordre. Mais, pour revenir en arrière et pour supprimer, avec l'entraînement coupable, toute la couvée des honteux désirs qui avaient éclos dans l'ombre, il faudrait quelque chose de plus qu'une crainte égoïste ou qu'une velléité de sagesse et de droiture. Qui donc demeure capable de ce déchirement plus radical qui ouvre au soleil le fond d'une conscience ? Il est des instants où les passions parlent et décident, comme si elles ne laissaient à l'homme que le droit de s'étonner de l'inspiration criminelle qu'elles révèlent : révélation parfois violente comme un coup d'État et soudaine, mais après quelle longue préméditation et quelles insensibles perfidies !

Ainsi donc, avant, pendant, après nos actes, il y a dépendance contrainte, défaillance. C'est ce fonds de servitude et de faiblesse que force à se dévoiler l'urgence de l'action : ce qu'on ne voulait pas, ce que l'on ne voudrait plus peut-être, on sait qu'on l'a fait et qu'on l'a voulu ; la souillure en reste. Et qu'est-ce que se souiller en effet, sinon mêler ensemble deux volontés hostiles, l'une qui semble ne prendre son élan qu'en elle-même, l'autre qui apporte au courant de l'action l'impureté d'une eau étrangère ? Si l'impuissance où l'homme se sent d'achever tout seul la moindre de ses œuvres l'a porté à toutes les formes de la superstition, l'impossibilité où il est de diriger souverainement sa propre vie et de se purifier lui-même, lui a inspiré toute la variété des supplications, des prières et des sacrifices propitiatoires.

— Si l'on n'avait pas mesuré d'abord toute la puissance de la volonté humaine, si l'on n'avait point parcouru toute la belle ordonnance des phénomènes qu'elle réussit à organiser, il semblerait peut-être que ces constatations ne sont pas définitives ni ces contradictions insolubles ni ces condamnations sans appel.

Mais, après l'analyse de l'action, il n'y a plus d'échappatoire : c'est un fait; et la force de ce fait, c'est qu'il est déterminé par la méthode scientifique des résidus. Voyant tout ce qu'on a pu, on voit précisément tout ce qu'on ne peut pas. Et si l'on a montré, jusqu'au paradoxe, la puissance, n'est-ce point pour faire sentir, jusqu'à l'évidence, l'infirmité du vouloir humain? Ce qu'on ne peut faire ou défaire comme on le veut prouve qu'on ne veut pas, avec une pleine indépendance, cela même qu'on réussit à produire ou à guérir. Ainsi donc tout ce grand effort qu'a tenté l'homme pour se soulever vers *quelque chose* n'a-t-il paru réussir d'abord que pour retomber plus misérablement? Partie en conquérante victorieuse, la volonté est-elle condamnée à échouer, par la grandeur même de ses ambitions?

Déception, semble-t-il, d'autant plus incurable que ce n'est point faute d'avoir agi ni consenti à tout ce qui s'offrait à elle, mais que c'est pour avoir épuisé tout, pour s'être prêtée à toutes les expériences, pour avoir affronté les souffrances et les souillures de la vie que la volonté avorte ainsi. Agir est bien, pour quelque temps : c'est un traitement et comme une psychothérapie qui ranime un peu de confiance en donnant à qui s'y soumet la belle illusion d'une foi ou d'un amour fécond. Mais après? vivre pour vivre, n'est ce pas finalement absurde et cruel? L'homme a beau chercher en lui ou hors de lui, dans l'infini de la science ou de l'univers; il est encore seul, et il ne peut rester seul. Cette impuissance sentie n'est pas l'effet de son ignorance; tout au contraire, plus il sait, plus il a, plus il est, et plus aussi s'avive la conscience qu'il n'a point, qu'il n'est pas ce qu'il veut. On dirait qu'en jetant en lui toutes les satisfactions des sens, de l'esprit et du cœur, il ne fasse que creuser un abîme. Aussi bien par la joie que par la souffrance, par le succès que par l'échec, par la possession que par l'indigence, le voici acculé à cette brutale constatation : quoi que la volonté ait réussi à atteindre par ses seules forces, l'action n'est point encore égalée au vouloir dont elle procède; la volonté ne s'est pas encore voulue elle-même tout entière. Les apparents avortements de l'action, les douleurs ou les défaillances qui la traversent et la grèvent, les souillures dont elle demeure incapable de se laver, la mort et tout ce déterminisme des contradictions pratiques ne fait que révéler plus impérieusement cette foncière impuissance.

DEUXIÈME MOMENT

LA VOLONTÉ AFFIRMÉE ET MAINTENUE

Indestructibilité de l'action volontaire.

C'est un fait : les prétentions humaines reçoivent, en somme, un complet démenti. Quoi qu'on ait gagné de ce qu'on a voulu, la banqueroute, à se placer dans l'ordre même des choses voulues, est inévitable. Mais ce fait, comme tout autre, n'apparaît nécessairement à la conscience qu'en suite d'une initiative plus profonde; c'est un effet qu'il faut rattacher, par un lien de nécessité, à sa cause, avant de voir quelle en est l'efficacité forcée, avant de comprendre comment, lui aussi, rentre dans le déterminisme de la volonté.

Trois propositions résument cet enchaînement nécessaire. — Le sentiment de l'apparent avortement de notre action n'est un fait qu'autant qu'il implique en nous une volonté supérieure aux contradictions de la vie et aux démentis empiriques. — La présence, en nous, de ce qui n'est pas voulu, met en évidence la volonté voulante dans toute sa pureté. — Et ce mécanisme interne ne fait que manifester la nécessité où se trouve la volonté de se vouloir et de se poser elle-même. Ce que nous avons d'être, nous le subissons; mais en même temps nous ne pouvons manquer de l'adopter comme de notre plein gré.

Ainsi, par un progrès inévitable de l'analyse qui met simplement en lumière une vérité déjà vivante en nous, nous sommes amenés à vouloir non plus l'objet, non plus le fait, mais l'acte ou

l'être même de la volonté. Il restera à voir ce qu'entraîne, ce que suppose cette nécessité nouvelle. Pourrons-nous encore nous la justifier à nous-mêmes?

I

L'expérience de la vie et de la mort, de la personne et de sa puissance, de son action, de sa souffrance et de ses défaillances n'est point tout empirique, ni purement *a posteriori* : non, le mal, la douleur et la mort ne sont pas des faits tout positifs, c'est-à-dire de ceux qu'on puisse constater sans y installer d'abord une secrète hypothèse ou un désir contre lequel la réalité, en se heurtant, produit la conscience d'une simple négation. Ce ne sont des faits que par un constraste, par l'effet d'une opposition interne entre la volonté voulue et la volonté voulante. Seul, ce conflit explique en nous le sentiment d'une dépendance, d'une privation ou d'une « inhibition », en un mot la conscience même et la réflexion; conscience non plus seulement des phénomènes qui passent en moi, mais de moi en qui ces phénomènes se passent; conscience du phénomène en tant que phénomène, c'est-à-dire de ce qui ne se suffit pas et ne peut se soutenir seul.

Avouer l'insuffisance de tout objet offert à la volonté, sentir l'infirmité de la condition humaine, connaître la mort, c'est donc trahir une prétention supérieure; ces faits-là ne sont possibles, ne sont réels, ne sont conscients qu'en suite d'une initiative antécédente. Qui pose le problème de l'être et de l'immortalité en a déjà en soi la solution, par la vertu cachée d'une sorte d'argument ontologique, mais d'un argument qui ne se fonde pas sur une dialectique des idées, d'un argument qui développe simplement l'énergie réelle et actuelle du vouloir humain. Ce n'est donc pas l'immortalité, c'est la mort même qui est contre nature et dont la notion a besoin d'être expliquée : nous ne sommes pas dans le temps et dans l'espace, c'est l'espace et le temps qui sont en nous. Si la mort est un fait et une apparence, les actions, elles, ne meurent pas; on ne constate, on ne comprend le fait de mourir que parce qu'on possède la certitude implicite de survivre.

Il semblait tout à l'heure qu'un déterminisme extérieur, et par suite déconcertant et inintelligible, s'était dressé contre le déter-

minisme interne de l'action voulue. On commence donc à voir maintenant comment l'un se relie à l'autre. Les contradictions en apparence les plus répugnantes à la volonté ne servent qu'à mettre en lumière son invincible attachement à elle-même. Par ce qu'elle nie, elle s'affirme et s'édifie indestructiblement. Supprimez tout ce qui est voulu, pour ne laisser que ce qui n'est pas voulu : cette méthode rigoureuse de suppression révèle plus précisément ce qui veut, et ne réserve plus au vouloir que la ressource de se vouloir. C'est ce qu'il faut bien entendre.

Mais comme on doit prendre garde de ne pas méconnaître le sens de ces constatations nécessaires! les méconnaître, ce n'est pas les supprimer ni en prévenir les effets; mais ces effets mêmes, une fausse interprétation peut les pervertir en égarant la volonté réfléchie dans la suprême option à laquelle bientôt elle sera forcément conduite. Il importe donc de comprendre, comme il faut, l'apparent avortement de l'action, et de montrer par quelles démarches suivies nous arrivons à constater ce fait, ce fait décisif dont il restera à déterminer les conséquences forcées.

II

Dans son découragement de ne pouvoir aboutir d'abord où semblait la porter l'ardeur conquérante de son ambition, la volonté déçue par tout ce qu'elle a voulu va-t-elle, comme l'a imaginé le pessimisme, retomber au néant? Mais ce néant que parfois elle paraît désirer et pressentir, n'est pas (et c'est pour lui fermer cette fausse retraite qu'il a été bon, dès le début, de dissiper toute la feinte espérance des désespérés). Mais ce néant, on a vu qu'aucun appétit vrai ne le convoite. Mais on a muré cette voie du néant, sans retour; et, comme un obstacle d'une résistance infinie, ce rempart repousse de son impénétrabilité l'élan dont il est heurté. En paraissant souhaiter de s'y abîmer, la volonté qui, de l'épuisement du phénomène, feint de se jeter au néant rejaillit en elle-même. Elle y retrouve son propre et véritable être, qu'elle sache ou non le nommer par son nom. L'indestructible attachement de la vie à la vie est, malgré un caractère de nécessité apparente, l'effet d'une foncière adhésion de la volonté à sa propre nature : le vouloir seul est assez fort pour barrer la route au vouloir et l'empêcher de se détruire.

C'est là sans doute une manière de parler à l'imagination. Mais sous ces mots qui, servant à fixer l'esprit, paraissent fausser les démarches naturelles de la pensée par une sorte d'artificielle précision, il faut au contraire démêler une plus précise, plus certaine, plus immédiate action de la volonté, d'une volonté qui n'a pas besoin d'opérations compliquées ni de savante dialectique ni de moments successifs pour atteindre à cette conclusion : « Je veux; et, si rien de ce qui est voulu ne me contente, bien plus, si je ne veux rien de ce qui est et de ce que je suis, c'est que je me veux moi-même, plus que tout ce qui est et que tout ce que je suis. »

Est-ce en effet parce que nous n'aboutissons pas d'emblée où nous le souhaitions, que nous cessons de désirer ce que nous avons désiré? Non pas; nous le désirons davantage, nous désirons davantage encore. Tout ce bel ordre des phénomènes où la science se meut à l'aise, nous n'avons pas trouvé que ce soit trop; nous trouvons que c'est trop peu. Et, quand de douloureuses contradictions nous arrachent des mains ce que nous pensions tenir, est-ce que, en nous ôtant l'aliment, elles nous enlèvent l'appétit? Qu'on étreigne ou qu'on dédaigne l'objet offert au désir, c'est une même aspiration qui excite cette faim ou ce dégoût. Les satisfactions apparentes ou provisoires ont pu masquer ce besoin; il était déjà. Les épreuves le dévoilent. Dans ce qu'on veut comme dans ce qu'on ne veut pas, il y a quelque chose qu'on veut par-dessus tout. Il se trouve donc, dans l'action voulue, un contenu réel dont la réflexion n'a pas encore égalé l'ampleur.

Conclusions, semble-t-il, toutes négatives : impossibilité de s'arrêter et de se satisfaire. Et c'est pour cela qu'elles sont toutes positives; elles signifient : nécessité, non de reculer, mais d'avancer. Le témoignage le plus sûr est celui qui, trompé par une apparence superficielle, dépose en réalité contre ce qu'il croit établir. Là donc où l'on dit : néant du phénomène, insuffisance du phénomène, avortement et insignifiance de l'action humaine, il faut traduire : nécessité et besoin d'autre chose, d'une chose au prix de laquelle le phénomène ne semble plus que néant. En sorte que réciproquement, à reprendre le langage des apparences, c'est cette chose qui semble néant puisqu'elle est hors des phénomènes : sans elle ils ne seraient pas, sans eux nous ne la connaîtrions pas.

Ainsi c'est d'un même vouloir que procèdent et le dessein d'éprouver le phénomène, et l'impossibilité de s'y tenir, et le mouvement de contradiction qui paraît faire avorter l'action, et

l'indestructibilité de toutes ces aspirations naturelles. En un mot, tout ce qu'on a voulu jusqu'ici ne peut plus ne pas être, et ne peut pas non plus rester simplement ce qu'il est : cette double nécessité, en apparence contraire, est également fondée sur un seul dessein, entièrement conséquent à lui-même. Et c'est l'unité de ce déterminisme qui le rend intelligible.

III

A quelles profondeurs ne sommes-nous pas conduits? ne voulût-on rien du reste, on se veut soi-même. Et, en nous voulant, nous ratifions ce qui fait que tout le reste est pour nous. Toutes les apparentes contraintes qui ont paru tour à tour peser sur nous, les voici donc justifiées et comme agréées. Mais, à mesure que la nécessité recule devant une volonté qui la reprend en sous-œuvre, ne reparaît-elle pas, au delà, plus impérieuse? Puisque le déterminisme continue à développer sa chaîne, n'allons-nous pas retomber sous le coup d'un despotisme, le plus tyrannique de tous? il nous est imposé de nous vouloir, il nous est imposé de nous imposer à nous-mêmes.

De cette nécessité même, nous n'échappons pas au besoin de nous rendre compte. Elle a, dans la conscience, son contre-coup forcé et son expression naturelle. Il faut donc démêler à présent comment elle se révèle à la pensée. Du conflit, en effet, qui travaille toute conscience, naît inévitablement une alternative suprême, et cette alternative il faudra forcément la résoudre. C'est jusqu'à cette question, jusqu'à cette solution nécessaires que la science doit suivre le déterminisme de l'action.

Sans doute, ce n'est point sous cette forme abstraite que ce probleme tragique s'offre aux consciences. Mais peu importe la façon d'exposer le conflit qui surgit en nous, s'il y surgit en effet. La vie est plus subtile que toute analyse, plus logique que toute dialectique. Ce qu'on sent d'emblée, sans qu'on ait besoin de pouvoir l'exprimer, c'est que la volonté ne se contente d'aucun des objets qu'elle a voulus; il y a toujours moins dans ce qui est fait ou désiré que dans ce qui fait et désire. Le résultat semble comme une caricature ou une contrefaçon de sa vraie cause. La difficulté initiale demeure donc entière : se vouloir soi-même, est-ce possible, et quel est le sens vrai de cette ambition nécessaire?

Partagé entre ce que je fais sans le vouloir et ce que je veux sans le faire, je suis toujours comme exclu de moi-même. Comment donc y rentrer, et mettre dans mon action ce qui s'y trouve déjà sans doute, mais à mon insu et hors de mes prises? Comment égaler le sujet au sujet même? Pour me vouloir moi-même pleinement, il faut que je veuille plus que je n'ai su trouver encore.

En me heurtant à la suprême nécessité de la volonté, j'ai donc à déterminer ce que je veux, afin que je puisse, en toute plénitude, *vouloir vouloir*. Oui, il faut que je me veuille moi-même; or il m'est impossible de m'atteindre directement; de moi à moi, il y a un abîme que rien n'a pu combler. Point d'échappatoire pour me dérober, point de passage pour avancer seul : de cette crise, que va-t-il sortir?

Impossibilité de s'arrêter, impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul : de ce conflit qui s'élève en toute conscience humaine, jaillit forcément l'aveu de « l'unique nécessaire ». Qu'on sache ou non le nommer, c'est la voie où il est impossible de ne pas passer. Aussi n'est-ce pas d'en chercher une définition métaphysique qu'il s'agit ici; il faut l'étudier, non dans la mesure où la connaissance présume de pénétrer en lui, mais dans la mesure où son action pénètre et promeut la nôtre. Il entre, lui aussi, dans le dynamisme de la conscience : par la présence de cette pensée qui travaille sourdement les âmes, la vie volontaire revêt forcément un caractère de transcendance. Le conflit se résout donc en une alternative qui, en face des termes contradictoires du dilemme, exige une option suprême et permet seule à la volonté de se vouloir librement elle-même telle qu'elle souhaite d'être à jamais.

TROISIÈME MOMENT

L'UNIQUE NÉCESSAIRE

L'inévitable transcendance de l'action humaine.

Qu'on regarde tout d'une vue le chemin parcouru sous la contrainte d'un déterminisme inflexible. Il est impossible de ne pas poser le problème de l'action; impossible d'en donner une solution négative; impossible de se retrouver ni en soi-même, ni dans les autres, tel qu'on veut être; bref, impossible de s'arrêter, de reculer ou d'avancer seul. Dans mon action, il y a quelque chose que je n'ai pu encore comprendre et égaler; quelque chose qui l'empêche de retomber au néant, et qui n'est quelque chose qu'en n'étant rien de ce que j'ai voulu jusqu'ici. Ce que j'ai volontairement posé ne peut donc ni se supprimer ni se maintenir : c'est ce conflit qui explique la présence forcée dans la conscience d'une affirmation nouvelle; et c'est la réalité de cette présence nécessaire qui rend possible en nous la conscience de ce conflit même. Il y a un « unique nécessaire ». Tout le mouvement du déterminisme nous porte à ce terme : car c'est de lui que part ce déterminisme même, dont tout le sens est de nous ramener à lui.

Mais qu'on ne s'y méprenne point : malgré une apparence dialectique, il n'y a rien, dans cette argumentation, absolument rien qui soit une déduction. Ce qui fait la force de la preuve, c'est qu'elle manifeste simplement l'expansion réelle de la volonté. La démonstration, ici, ne résulte pas d'une construction logique de l'entendement : il ne s'agit pas d'inventer quoi que ce soit ni de

mettre dans l'action volontaire ce qui n'y serait point encore; il s'agit d'y saisir précisément ce qui s'y trouve déjà, ce qui par conséquent s'exprime nécessairement à la conscience et y est représenté toujours sous quelque forme que ce soit. C'est une inconnue à découvrir, mais plutôt par un complément d'inventaire que par un progrès d'invention, plutôt en vue d'un enrichissement de la vie active que pour une stérile satisfaction de l'esprit. Le problème est de savoir, non si cet « unique nécessaire » est le terme abstrait d'un raisonnement, mais s'il pourra, lui aussi, rentrer comme une vivante vérité dans le développement de l'action voulue.

Qu'importent en effet toutes les idoles, plus ou moins épurées, que l'intelligence humaine réussit à se proposer? Ce n'est point toujours parce qu'on donnera de l'*être* une formule plus exacte, qu'on le possédera mieux en soi. Et peut-être vaut-il mieux, peut-être même faut-il le poursuivre toujours sans prétendre l'avoir trouvé pour ne point cesser de l'atteindre en cessant de le chercher. *Amem non inveniendo invenire potius, quam inveniendo non invenire te!* Les maîtres de la vie intérieure remarquent que, « dans les actes de la volonté, lorsque nous songeons à la présence de cet unique nécessaire, il faut de notre part un plus grand respect que si nous faisons usage de l'entendement par la réflexion ». Plus essentielle en effet que la conception dont on le définit, la façon dont on est amené à le proposer nécessairement à l'action volontaire comme une fin; comme une fin transcendante, même alors qu'il est déjà en elle. Sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence et la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore.

Sans doute, la précision des définitions métaphysiques n'est point vaine : elles ont, on l'a vu, leur efficacité originale, et rentrent dans le dynamisme général de la vie volontaire. Et pourtant ce ne sont pas les conceptions même les plus distinctes et les plus justes qui, à elles seules, nous font agir et bien agir : les opinions et les définitions savantes ne sont parfois que des étiquettes ou des noms qu'on emprunte, de manière à pouvoir parler de sentiments qu'on n'a jamais connus. Il y a mieux à faire qu'à spéculer sur des idées toujours courtes par quelque endroit : qu'on écarte donc ce qui, dans l'œuvre de la pensée, demeure arbitraire, variable et artificiel. En tout état d'âme, à tout degré de la civili-

sation, il s'offre, il s'impose à la conscience humaine « un unique nécessaire »; et c'est la science de cette langue connue de tous qu'il est souverainement important de déterminer.

Non qu'il faille s'en tenir à un indéfinissable sentiment du mystère, ni désespérer d'en rien étreindre par la pensée, ni s'interdire d'en chercher aucune preuve nécessitante. Loin de là. Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle; elle ne conduit pas à l'être; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière aura, elle au contraire, cette vertu contraignante. Pour en égaler, par l'exposition dialectique, la force spontanée, il faut donc ne laisser à l'esprit aucune échappatoire. C'est en effet le propre de l'action de former un tout; c'est donc par elle que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ils demeurent stériles; par leur unité, ils sont probants. C'est à cette condition seulement qu'ils imiteront, qu'ils stimuleront le mouvement de la vie. Sortis du dynamisme de l'action, ils en garderont forcément l'efficacité.

I

Dans la rigueur des mots, rien n'est scientifiquement démontré dont on n'ait pas établi la nécessité. Il ne suffit pas, pour fonder une vérité réelle, de supposer qu'elle est, en montrant que rien n'empêche qu'elle soit; il faut supposer qu'elle n'est pas, en montrant qu'il est impossible qu'elle ne soit pas. Après qu'on a fermé toutes les issues, la conclusion s'impose.

Aussi a-t-il été nécessaire, dès le principe de cette recherche, d'obstruer sans retour la voie du néant. Cette idée du néant n'est pas sans l'idée d'autre chose. Et l'argument que peut-être l'on pourrait le mieux nommer *ontologique*, c'est cette contre épreuve qui prouve l'impossibilité du non-être absolu, en se fondant sur l'insuffisance de l'être relatif.

Sous quelle forme en effet s'offre à la conscience cette pensée du néant? sous la forme d'une négation. Et que nie-t-on pour l'affirmer? tout ce qui est objet immédiat de connaissance et de désir. C'est-à-dire que la grandeur de tout le reste ne sert qu'à faire ressortir l'incomparable excellence de ce prétendu néant. En

y aspirant, en l'avouant, ce qu'on veut et ce qu'on affirme, c'est, non plus ce qu'on fait et ce qu'on pense, mais ce qu'on ne peut ni faire ni penser, et ce qu'on ne peut pourtant s'empêcher de vouloir et d'affirmer. Notre science, notre action n'est jamais telle que la ferait une volonté bornée aux seuls phénomènes. Voilà pourquoi, en face des œuvres faites, des mots et des pensées définies, il semble que le vrai nom de cet inconnu soit « mort et néant » plutôt qu'être et vie. Afin de ne le point réduire aux déterminations et aux symboles qui le nieraient en quelque façon, on indique ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est, en disant avec vérité qu'il n'est rien, rien de tout ce qui est : tant l'homme est plein de l'impérieux sentiment que, dans son action, l'essentiel dépasse la réalité perçue ou produite!

Ici donc l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie : la négation, elle, pénètre plus avant dans la nature de ce mystère présent à nos actes. Aussi n'est-ce pas sans raison que les mystiques ont parlé magnifiquement du néant, comme de la source profonde d'où jaillit la vie; que des âmes religieuses ont gardé le silence de l'adoration devant l'ineffable, pour ne le point dénaturer par leurs paroles, car nul n'est capable ni digne de l'appeler par son nom secret; que les plus grands esprits ont craint de nier cette mystérieuse réalité en essayant de l'enceindre par une définition positive; et que des cœurs aimants ont cru voir, dans l'athéisme, une forme, la plus respectueuse à leur gré, de la piété pudique et profonde. Sous tous ces voiles se cache un hommage à l'être; c'est le néant qui forcément le confesse. De quelque côté qu'on se tourne, on le rencontre; et le fuir, c'est encore une façon d'aller au-devant de lui et de tomber entre ses mains. *Solus est qui frustra nunquam quaeri potest, nec cum inveniri non potest.*

II

Mais cet aveu nécessaire n'a tout son sens et sa précision que par le complément d'une autre leçon. La preuve de l'être, fondée d'abord sur la totalité de « ce qui paraît n'être pas », n'est décisive que si elle s'appuie en même temps sur la totalité de « ce qui paraît être ». Comment, en effet, la plénitude du néant et la nécessité de l'être qui s'y dissimule, saurait-elle être mise en évidence,

sinon par l'usage des phénomènes et l'épreuve de leur insuffisance? en se déployant dans l'univers, la volonté prend plus clairement conscience d'elle-même et de ses exigences : la nature, la science, la conscience, la vie sociale, le domaine métaphysique, le monde moral n'ont été, pour elle, qu'une série de moyens : elle ne peut ni y renoncer ni s'en contenter; elle s'en sert donc comme de tremplin pour prendre son élan : *Per ea quae non sunt et apparent, ad ea quae non apparent et sunt.*

La preuve de « l'unique nécessaire » emprunte ainsi sa force et sa valeur à l'ordre entier des phénomènes. Sans lui, tout n'est rien, et rien ne peut pas être. Tout ce que nous voulons suppose qu'il est; tout ce que nous sommes exige qu'il soit. C'est donc de mille façons qu'on peut formuler l'argument tiré de l'universelle contingence. Cet unique nécessaire se tient à l'entrée ou au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer; au bout de la science et de la curiosité de l'esprit, au bout de la passion sincère et meurtrie, au bout de la souffrance et du dégoût, au bout de la joie et de la reconnaissance, partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique, le même besoin renaît. Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir; impossible d'y renoncer.

Ainsi compris, l'argument *a contingentia* a un tout autre caractère, un ressort plus puissant qu'on ne l'a cru d'ordinaire. Au lieu de chercher le nécessaire hors du contingent, comme un terme ultérieur, il le montre dans le contingent même, comme une réalité déjà présente. Au lieu d'en faire un support transcendant mais extérieur, il découvre qu'il est immanent au centre même de tout ce qui est. Au lieu de prouver simplement l'impossibilité d'affirmer le contingent seul, il prouve l'impossibilité de nier le nécessaire qui le fonde. Au lieu de dire : « Qu'à un moment rien ne soit, éternellement rien ne sera », il conclut : « Du moment où quelque chose a été, éternellement l'unique nécessaire est. » Au lieu de s'appuyer sur la fiction d'un idéal nécessaire, il s'appuie sur la nécessité même du réel.

Il ne faut pas en effet prétendre que nos actes ne sont rien et que les phénomènes sont entièrement vides. Ce serait mentir à l'expérience commune. Dans ce qu'il fait, dans la vie des sens, dans ses actes et ses plaisirs, l'homme éprouve à la fois une étrange indigence et une plus étonnante plénitude. Ne lui dites donc pas que cette vie, que ces affaires qui le captivent, que ces

voluptés même dont il est fasciné sont sans consistance. Nous sentons qu'il se trouve en toutes ces vanités déjà plus que nous ne le savons nous-mêmes. Et si, à mesure qu'on goûte aux phénomènes, l'appétit semble parfois croître sans s'y rassasier jamais, c'est que toujours, en voulant et pour vouloir ce peu, on veut d'abord et encore autre chose.

Ainsi donc l'ordre entier de la nature nous est forcément un garant de ce qui le dépasse. La nécessité relative du contingent nous révèle la nécessité absolue du nécessaire. Sans doute, dans la conception de ces phénomènes qui ont pour ainsi dire leur substance ailleurs qu'en eux, dans cette forme d'existence imparfaite dont on ne peut achever la définition, subsiste au regard de la réflexion une ambiguïté déconcertante : il semble que nous possédions assez d'être pour ne pouvoir nous passer d'en avoir; trop, pour nous en détacher; trop peu, pour nous en contenter; plus ou moins que nous ne souhaiterions, puisque nous n'en avons que pour sentir que nous n'en avons pas. Mais c'est bien là le vrai caractère du contingent : le contingent participe à la nécessité du réel, sans en partager le privilège. Ce qui est existe nécessairement pendant qu'il est, quoique, par nature, il n'ait rien de nécessaire.

Voilà pourquoi les choses visibles, les sciences humaines, les phénomènes de la conscience, les arts et les œuvres, *ea quae nec sunt, nec non esse possunt*, tout en nous et hors de nous exige « l'unique nécessaire ». Et si, pour le porter, ces ombres d'être sont un fondement solide, c'est qu'il en fait lui-même l'invisible appui.

III

Qu'est-ce donc que ce mystérieux x qui n'est ni le néant ni le phénomène, quoiqu'on ne puisse concevoir le phénomène ou le néant sans le comprendre dans la pensée qui les admet? Pour le trouver, nous ne pouvons partir de lui, où nous ne sommes pas, il faut partir de nous, où il est.

Dans notre connaissance, dans notre action, il subsiste une disproportion constante entre l'objet même et la pensée, entre l'œuvre et la volonté. Sans cesse l'idéal conçu est dépassé par l'opération réelle, et sans cesse la réalité obtenue est dépassée par

un idéal toujours renaissant. Tour à tour, la pensée devance la pratique, et la pratique devance la pensée; il faut donc que le réel et l'idéal coïncident, puisque cette identité nous est donnée en fait; mais elle ne nous est donnée que pour nous échapper aussitôt. Quelle étrange condition de vie que cette mutuelle et alternante propulsion de l'idée et de l'action! comme deux mouvements d'une vitesse périodiquement inégale se fuient et se rapprochent tour à tour pour coïncider en un point, il semble que toutes nos démarches oscillent autour d'un point de coïncidence où elles ne se tiennent jamais, quoiqu'elles y passent sans cesse.

Ce n'est donc point de nous-mêmes que nous tirons ni la lumière de notre pensée, ni l'efficacité de notre action. Énergie enveloppée au fond de la conscience, vérité qui nous est plus intime que notre propre connaissance, puissance qui fournit à tout moment de notre développement ce qu'il faut de force, de carrière et de clarté, tout cela est en nous sans être de nous. Nous ne sommes nécessairement amenés à concevoir ce mystère réel qu'en y découvrant du même coup une puissance et une sagesse qui nous surpassent infiniment.

Que l'on comprenne donc bien l'étendue de cette preuve. Elle rassemble tout ce que nous avons trouvé, hors de nous ou en nous-mêmes, d'intelligibilité et d'intelligence, de mouvement et de force, de vérité et de pensée, afin d'en manifester le principe commun. L'admirable harmonie de l'univers visible; l'harmonie, plus merveilleuse peut-être, des sciences; le mécanisme de la conscience, et toute la belle ordonnance des œuvres humaines viennent ainsi se suspendre à cette clef de voûte, comme pour en prouver la solidité. Cet argument peut donc, lui aussi, revêtir mille formes diverses : mais son essence c'est de révéler, dans ce qui se meut, s'organise et se connaît, une source commune de puissance et de sagesse. Si tout le reste se résume et se fonde dans notre action et dans notre pensée, notre pensée et notre action ne se fondent et ne se fécondent mutuellement que grâce à « l'acte pur de la pensée parfaite ».

Ainsi, comme l'argument cosmologique, la preuve téléologique est renouvelée et confirmée par son union avec les autres. L'offrir isolément, c'est lui retirer le meilleur de son prix. Toute démonstration qui n'est pas égale à son objet et qui démontre moins qu'elle ne doit, est chancelante; ce n'est point l'affaiblir que de lui imposer une plus lourde tâche : pour être probante, il faut

qu'elle prouve tout ce qui est à prouver. Il ne suffit donc pas d'établir, par un syllogisme, l'harmonie des moyens, la grandeur des fins, et la nécessité d'une cause sage et intelligente pour ordonner l'univers et la pensée. La vraie preuve téléologique va plus avant. Elle montre que la sagesse des choses n'est pas dans les choses; que la sagesse de l'homme n'est pas dans l'homme. Elle ne se borne pas à mettre en présence l'œuvre et l'ouvrier, pour deviner la présence et les desseins de l'un d'après les qualités de l'autre; mais elle cherche comment la pensée et l'action coïncident et par où s'unissent sagesse et puissance. Elle ne prend pas seulement pour point de départ ce qui est réalisé déjà, mais encore ce qui se réalise et se parfait sans cesse. Elle ne mesure pas la Cause qu'elle affirme à la taille des effets; mais en la reconnaissant en eux, elle la met hors d'eux et trouve dans la beauté relative des choses le principe même de toute beauté.

Sous sa forme abstraite, voici donc comment cet argument, si riche en aspects variés, s'offre à la réflexion. Ni ma pensée ne peut égaler mon action, ni mon action ne peut égaler ma pensée. Il y a, en moi, disproportion entre la cause efficiente et la cause finale; et pourtant ni l'une ni l'autre ne peuvent être en moi ce qu'elles sont déjà, sans la médiation permanente d'une pensée et d'une action parfaites. Tout ce qu'il y a de beauté et de vie dans les choses, tout ce qu'il y a de lumière et de puissance en l'homme enveloppe, dans son imperfection et son infirmité même, une perfection souveraine : ainsi va se déterminer cette triple relation. — C'est en nous, c'est dans le réel que nous découvrons, comme en un miroir imparfait, cette inaccessible perfection. Et pourtant, — ni nous ne pouvons nous confondre avec elle, — ni nous ne pouvons la confondre avec nous.

— La force de cette preuve, c'est de prendre son point d'appui dans notre expérience la plus intime. Ce n'est pas en faisant la somme de nos petites qualités, ce n'est pas en extrayant des choses la beauté et la puissance qu'elles manifestent, ce n'est ni par abstraction ni par constraste, que nous découvrons « l'unique nécessaire », comme s'il était un idéal extérieur à nous et sans racines dans notre vie. Loin d'être une projection et comme un prolongement fictif de ma pensée et de mon activité, il est au centre de ce que je pense et de ce que je fais; je l'environne; et pour passer de la pensée à l'action ou de l'action à la pensée, pour aller de moi à moi, je le traverse sans cesse. Ainsi l'ordre, l'har-

monie, la sagesse que je découvre en moi et dans les choses n'est pas simplement un effet à partir duquel un raisonnement me forcerait à monter vers une cause absente de son œuvre; je ne puis considérer cette harmonie et cette beauté comme constituée et subsistante en elle-même; je n'en fais pas les prémisses d'une déduction; je n'invoque aucun principe de causalité; mais je trouve dans cette sagesse imparfaite des choses et de ma pensée la présence et l'action nécessaire d'une pensée et d'une puissance parfaites.

— Et quoique je trouve en moi cette présence et cette action, je ne puis dire qu'elles soient miennes. Cet « unique nécessaire » n'a de raison d'être que parce que nous ne nous égalons pas nous-mêmes. Pour donner l'équation de notre action volontaire, il faut regarder en nous jusqu'où cesse ce qui est de nous. Comme la clarté d'un regard se voit dans le miroir d'un clair regard, ainsi la conscience ne se connaît que dans la lumière de la vie intérieure à sa propre vie. Il y a au fond de ma conscience un *moi* qui n'est plus *moi*, j'y reflète ma propre image. Je ne me vois qu'en lui : son mystère impénétrable est comme le tain qui réfléchit en moi la lumière.

— Mais s'il est en moi plus que moi, toutefois il n'est pas plus moi que je ne suis lui. Je ne m'égale pas moi-même parce que je ne l'égale pas. Il n'est donc pas la face obscure de ma pensée, le revers invisible de ma conscience et de mon action, comme si je ne devais le voir qu'en moi, et comme si toute sa réalité ne consistait que dans l'idée que j'en ai. Je ne suis nécessairement amené à le concevoir que parce que je suis nécessairement amené à reconnaître ce qui me manque dans cela même que je fais : l'identité absolue du réel et de l'idéal, de la puissance et de la sagesse, de l'être et de la perfection, voilà ce qu'il est, pour que je sois ce que je suis. Pensée et volonté sans lesquelles il n'y aurait ni pensée ni volonté en moi et qu'en même temps ni ma pensée ni ma volonté ne peuvent comprendre, tels sont les termes solidaires du mystère qui s'impose à ma conscience. Je n'ai de raison de l'affirmer que parce qu'il m'est à la fois nécessaire et inaccessible : il est ce qui ne peut être fait ou pensé par moi, quoique je ne puisse rien faire ou penser que par lui. Et s'il me demeure inaccessible, ce n'est pas faute d'être ou de clarté en lui, mais en moi. Il est donc ce que je ne puis être : toute pensée et toute action. Et je ne le connais vraiment qu'autant qu'il m'est incom-

préhensible. N'est-ce point que, par l'abondance d'une clarté dont les rayons brisent les contours des objets, il y a parfois, comme dans la splendeur du mystérieux Orient, plus d'impénétrable profondeur qu'au sein d'une obscurité où du moins l'on peut porter la lumière?

IV

Ainsi encore l'argument ontologique va reprendre un sens et une vigueur nouvelle. Il n'est pas indifférent, dans l'exposé dialectique des preuves, de suivre tel ou tel ordre. Sinon, l'on se trouve exposé à regarder l'idée de perfection comme une fiction arbitrairement construite sans fondement réel, tandis qu'elle est une réalité toute vive dans notre conscience et qu'elle emprunte à notre action totale tout ce qu'il y a déjà de certitude positive en nous. Elle est, pour nous, moins une *vue* qu'une *vie*. Elle ne résulte pas d'une spéculation; elle est liée à tout le mouvement de la pensée et de l'action. Elle n'est pas un abstrait, dont on ne pourrait tirer qu'un abstrait, mais un acte, qui fait agir. Elle n'est pas un idéal dont on prétendrait extraire le réel, mais un réel dans lequel on trouve l'idéal. Il ne faut donc pas chercher en elle ce qui seul permettrait de fonder une objection contre elle, une réalité distincte de l'idéal même.

Aussi est-il légitime ici, et ici seulement, d'identifier l'idée à l'être, parce que sous cette identité abstraite nous plaçons d'abord celle de la pensée et de l'action. Il ne faut donc pas dire seulement que nous allons de l'idée à l'être; il faut dire que nous trouvons d'abord l'idée dans l'être et l'être dans l'action. Nous découvrons en nous la perfection réelle, et nous passons à la perfection idéale. Nous allons, si l'on peut dire, de nous en elle, afin d'aller d'elle en elle. Sans doute la preuve ontologique n'a jamais, pour nous, toute la valeur qu'elle a en soi; car elle n'est absolue que là où il y a idée parfaite de la perfection même, là où l'essence est réelle et l'existence idéale. Il est donc vrai que pour atteindre « l'unique nécessaire », nous ne le saisissons pas lui-même en lui-même où nous ne sommes pas; mais nous partons de lui en nous où il est, afin de mieux voir qu'il est en comprenant un peu ce qu'il est. Nous sommes contraints de l'affirmer dans la mesure où nous en avons l'idée : car cette idée même est une réalité. A

mesure que par une expérience plus complète et une réflexion plus pénétrante, nous nous définissons mieux à nous-mêmes ce que nous ne sommes pas, nous voyons plus clairement ce sans quoi nous ne serions pas. Le connaître et le posséder davantage, c'est tout un. La lumière où il me voit est celle aussi où je le vois et où je me vois moi-même; car c'est celle où il se voit lui d'abord.

Qu'est-ce en effet que nous révèle toute tentative faite pour pénétrer le mystère même de la perfection? (car la preuve ontologique n'est qu'un jeu d'entités si elle n'a pas cette audace et cette portée nécessaire). Si la perfection nous est un mystère, ce n'est point parce qu'elle ne nous est pas connue ou parce qu'elle ne se connaîtrait pas elle-même; loin de là, c'est parce que nous concevons nécessairement qu'elle nous connaît et qu'elle se connaît absolument. Son obscurité est, à nos yeux, faite d'un excès de lumière : tandis qu'en nos actes nous sentons une irrémédiable disproportion, nous affirmons, dans le sien, une immédiate identité. C'est par ce que nous connaissons d'elle qu'elle nous paraît impénétrable. Son inaccessible intimité ne nous échappe point en ce qu'elle nous est étrangère, mais en ce qu'elle nous est plus intérieure que notre propre intérieur. Ce qui nous déconcerte en nous, c'est que nous ne pouvons nous égaler; ce qui nous déconcerte en elle, c'est l'absolue équation de l'*être*, du *connaître*, et de l'*agir*. C'est un sujet en qui tout est sujet, même la conscience qu'il a de soi, même l'opération intime par laquelle il se réalise, en trouvant une réponse égale à son appel et un amour correspondant au sien. Et comme la personnalité ne saurait être solitaire, comme elle n'est *une* qu'en n'étant pas *seule*, parler de cette mystérieuse perfection comme si l'existence différait en elle de la connaissance ou la connaissance de l'action, ce serait la rabaisser aux imperfections qui, reconnues en nous, nous ont forcés à passer en elle. Elle est plus incompréhensible sans la trinité, que la trinité même n'est incompréhensible à l'homme. La trinité, c'est l'argument ontologique transporté dans l'absolu, là où cette preuve n'est plus une preuve, mais la vérité même et la vie de l'être.

Et cette vérité nécessaire, ce n'est pas en la diminuant ni en évitant de la définir précisément qu'on la rendra plus acceptable à la pensée : tout ou rien; et il est impossible que ce soit *rien*. Il est plus aisé, il est plus scientifique de reconnaître le maximum de la vérité nécessaire que de se contenter d'un minimum vague

et indéterminé. C'est de se borner à un argument partiel ou à une conclusion fragmentaire, qui est superstitieux. La notion d'une cause première ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, vaines, fausses et idolâtriques si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives et efficaces, dès que, solidaires, elles sont, non plus un jeu de l'entendement, mais une certitude pratique. Ce que le travail discursif de la pensée rend long et laisse stérile devient donc immédiat et pratique si, dans la multiplicité des preuves, l'on retrouve le moyen de les offrir toutes ensemble. Toutes ensemble sont plus simples et plus directes que chacune séparément : elles ne valent que par leur unité synthétique; car c'est grâce à cet enchaînement même qu'elles reproduisent le mouvement de la vie et qu'elles l'entretiennent, qu'elles viennent vraiment des enseignements de l'action et qu'elles retournent à l'action pour l'enseigner et l'animer.

C'est donc dans la pratique même que la certitude de « l'unique nécessaire » a son fondement. En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout; et c'est pourquoi d'elle et d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'*Être*. Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil. Et c'est en un instant, d'un seul élan, par une immédiate nécessité que se manifeste en nous *celui* qu'aucun raisonnement ne saurait inventer, parce qu'aucune déduction n'égale la plénitude de la vie agissante; et c'est lui qui est cette plénitude même. Seul le développement total et concret de l'action le révèle donc en nous, non toujours sous des traits qui le rendent reconnaissable à l'esprit, mais de la manière qui en fait une vérité concrète et qui va le rendre efficace, utile et saisissable à la volonté.

Au terme, vite atteint, de ce qui est fini, dès la première réflexion, nous voici donc en présence de ce que le phénomène et le néant recèlent et manifestent également, en face de qui l'on ne peut jamais parler de mémoire comme d'un étranger ou d'un absent, devant celui qu'en toutes les langues et en toutes les consciences il y a une parole et un sentiment pour reconnaître, Dieu.

V

Dès qu'on touche à Dieu, et dès que, par la première réflexion qui nous jette à lui toujours présent et toujours nouveau, l'on s'éveille à la clarté de sa vue, il y a comme un arrêt soudain; la vie semble suspendue; et on ne va pas plus loin. — Si : on va plus loin. Sous quelque forme qu'elle s'offre à la conscience, la pensée de Dieu y est apportée par un déterminisme qui nous l'impose : issue nécessairement du dynamisme de la vie intérieure, elle produit nécessairement effet; elle a une influence immédiate sur l'organisation de notre conduite. C'est cette action nécessaire de l'idée nécessaire de Dieu, qu'il faut déterminer : on va voir comment l'acte volontaire revêt inévitablement un caractère transcendant, et comment cette nécessité est l'expression même de la liberté. Ainsi, par le jeu du déterminisme, le conflit qui a surgi dans la conscience, se résout forcément en une alternative qui offre à la volonté humaine une suprême option.

I. — La pensée de Dieu en nous dépend doublement de notre action. D'une part, c'est parce qu'en agissant nous trouvons une infinie disproportion en nous-mêmes, que nous sommes contraints à chercher l'équation de notre propre action à l'infini. D'autre part, c'est parce qu'en affirmant l'absolue perfection nous ne réussissons jamais à égaler notre propre affirmation, que nous sommes contraints à en chercher le complément et le commentaire dans l'action. Le problème que pose l'action, l'action seule peut le résoudre.

Dès qu'on estime connaître assez Dieu, on ne le connaît plus. Sans doute l'instant de son apparition dans la conscience ressemble tant à l'éternité que l'on a comme peur d'y entrer tout entier, le regard tendu vers l'éclair qui n'a lui que pour obscurcir la nuit. Mais tel demeure le mélange d'ombre et de clarté que la présomption de qui croit voir et la prétention de qui feint d'ignorer sont également confondues : contre les trop clairvoyants, il faut maintenir que, dans ce que nous connaissons et nous voulons, Dieu reste ce que nous ne pouvons ni connaître ni faire; contre les aveugles volontaires, il faut maintenir que, sans complication dialectique ni longueur d'études, en un clin d'œil, pour tous, à

toute heure, Dieu c'est la certitude immédiate sans laquelle il n'y en a point d'autre, la clarté première, la langue connue sans qu'on l'ait apprise. Il est le seul qu'on ne puissse chercher vainement, sans qu'on puisse le trouver jamais pleinement. *Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit : vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris; potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri.*

Au moment donc où l'on semble toucher Dieu par un trait de pensée, il échappe, si on ne le garde, si on ne le cherche par l'action. Son immobilité ne peut être visée comme un but fixe que par un perpétuel mouvement. Partout où l'on reste, il n'est pas; partout où l'on marche, il est. C'est une nécessité de passer toujours outre, parce que toujours il est au delà. Sitôt qu'on ne s'en étonne plus comme d'une inexprimable nouveauté, et qu'on le regarde du dehors comme une matière de connaissance ou une simple occasion d'étude spéculative sans jeunesse de cœur ni inquiétude d'amour, c'en est fait, l'on n'a plus dans les mains que fantôme et idole. Tout ce qu'on a vu ou senti de lui n'est qu'un moyen d'aller plus avant; c'est une route, l'on ne s'y arrête donc pas, sinon ce n'est plus une route. Penser à Dieu est une action; mais aussi nous n'agissons pas sans coopérer avec lui et sans le faire collaborer avec nous, par une sorte de *théergie* nécessaire qui réintègre dans l'opération humaine la part divine, afin de mettre l'action volontaire en équation dans la conscience. Et c'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu, qu'elle est en perpétuel devenir, comme travaillée par l'aspiration d'une infinie croissance. Assise en elle-même et contente de soi, la pensée est un monstre : sa nature, c'est d'introduire, dans le déploiement de la vie, un dynamisme progressif. Elle n'est un fruit de la vie que pour devenir un germe de vie nouvelle. Voilà pourquoi la pensée du transcendant impose inévitablement à l'action un caractère transcendant.

Et qu'on ne s'imagine pas que, pour insérer dans notre vie ce caractère de transcendance, il faille toujours discerner la présence ou reconnaître distinctement l'action de Dieu en nous. Pour l'avouer, pour en user, il n'est pas indispensable de le nommer ou de le définir : nous pouvons même le nier, sans ôter à nos actes leur portée nécessaire. Car, en le niant, on ne fait que déplacer l'objet de l'affirmation; mais la réalité des actes humains n'est point atteinte, dans son fond, par le jeu superficiel des idées et

des paroles. C'est assez que, même masqué et travesti, le bien universel ait secrètement sollicité la volonté, pour que la vie entière reste marquée de cette impression indélébile. Pour entendre son appel ou éprouver son contact, nul besoin de le dévisager. Ce qui surgit forcément en toute conscience d'homme, ce qui a, dans la pratique, une efficacité inévitable, ce n'est pas la conception d'une vérité spéculative à définir, c'est la conviction vague peut-être, mais certaine et impérieuse, d'une destinée et d'une fin ultérieure à atteindre. Il ne s'agit pas en effet de quelques détails de la conduite à éclairer ou de décisions partielles à prendre, c'est du caractère total de la vie totale de chacun que chacun est amené à s'inquiéter. Une inquiétude, une naturelle aspiration vers le mieux, le sentiment d'un rôle à remplir, la recherche du sens de la vie, voilà donc ce qui marque la conduite humaine d'une empreinte nécessaire : quelque réponse que l'on donne au problème, le problème est posé. L'homme met toujours dans ses actes, si obscurément qu'il le sache, ce caractère de transcendance. Ce qu'il fait, il ne le fait jamais simplement pour le faire.

C'est donc toucher ici au principe qui anime tout le mouvement de la vie en nous. Il n'est besoin d'avoir résolu aucune question métaphysique pour vivre, si l'on peut dire, métaphysiquement. L'argument ontologique nous est applicable, à nous aussi. La pensée et l'action ne se déploient en nous que parce que l'essence y devient réelle et l'existence idéale. On ne peut le nier sans se mentir à soi-même; et on ne le nie vraiment pas, car le mensonge ne change rien à la nécessité des vérités qu'il dissimule. Sans donc attacher désormais aux ignorances ou aux erreurs spéculatives l'importance qu'elles n'ont point par elles seules, il faut voir enfin quel est l'effet nécessaire de Dieu présent à l'homme. Sous quelque forme, claire ou confuse, consentie ou refoulée, avouée ou anonyme, que se révèle à la conscience la vérité de cette présence, elle a une efficacité certaine. C'est ce dynamisme supérieur qu'il importe, par-dessus tout, d'étudier.

II. — Née, par l'impulsion même du déterminisme, d'un conflit au sein de la conscience humaine, la pensée nécessaire de Dieu, par un dernier progrès du déterminisme, résout ce conflit dans une alternative inévitable.

Puisque je suis forcé de concevoir et d'assigner un terme supé-

rieur à ma pensée et à mon action, c'est une nécessité aussi que je sente le besoin d'y égaler ma pensée et ma vie. L'idée de Dieu (qu'on sache ou non le nommer) est l'inévitable complément de l'action humaine; mais aussi l'action humaine a pour inévitable ambition d'atteindre et d'employer, de définir et de réaliser en elle cette idée de la perfection. Ce que nous connaissons de Dieu est ce surcroît de vie intérieure qui réclame son emploi : nous ne pouvons donc connaître Dieu sans vouloir le devenir en quelque façon. La pensée vive que nous avons de lui n'est et ne reste vive que si elle se tourne à la pratique, si on vit d'elle et si l'on en nourrit l'action. Ici, comme partout, la connaissance n'est jamais qu'une suite et qu'une origine d'activité.

Mais en quel embarras ne sommes-nous pas jetés? L'homme éprouve un invincible besoin de capter Dieu. C'est parce qu'il ne le peut pas qu'il croit en lui et l'affirme; il ne croit en lui et ne l'affirme vraiment qu'en usant de lui et qu'en le pratiquant en effet. Dieu n'a de raison d'être pour nous que parce qu'il est ce que nous ne pouvons être nous-mêmes ni faire par nos seules forces ; et cependant nous paraissons n'avoir d'être, de volonté et d'action qu'en vue de le vouloir et de le devenir. Il semble qu'il se mette entre nous et nous, qu'il nous divise jusqu'en la jointure des os, et que nous ayons, si l'on ose dire, à lui passer sur le corps; et pourtant nous n'avons point d'action sur lui : notre volonté meurt où il naît en nous; notre œuvre cesse où commence la sienne, et, pour mieux dire, la sienne semble absorber tout ce qu'il y a de réel dans la nôtre. Ce qui nous appartient donc, c'est d'être sans être; et toutefois nous sommes forcés à vouloir devenir ce que nous ne pouvons atteindre ni posséder par nous-mêmes. Quelle étrange exigence! c'est parce que j'ai l'ambition d'être infiniment que je sens mon impuissance, je ne me suis pas fait, je ne peux ce que je veux, je suis contraint de me dépasser; et, en même temps, je ne puis reconnaître cette foncière infirmité qu'en devinant déjà le moyen d'y échapper, par l'aveu d'un autre être en moi, par la substitution d'une autre volonté à la mienne.

Ainsi, par le mécanisme de la vie intérieure, nous voici conduits en face d'une alternative qui résume tous les enseignements de la pratique. L'homme, par lui seul, ne peut être ce qu'il est déjà malgré lui, ce qu'il prétend devenir volontairement. Oui ou non, voudra-t-il vivre, jusqu'à en mourir si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu? ou bien prétendra-t-il

se suffire sans lui, profiter de sa présence nécessaire sans la rendre volontaire, lui emprunter la force de se passer de lui, et vouloir infiniment sans vouloir l'infini? Vouloir et ne pas pouvoir, pouvoir et ne pas vouloir, c'est l'option même qui s'offre à la liberté : « s'aimer jusqu'au mépris de Dieu, aimer Dieu jusqu'au mépris de soi. » Non que cette tragique opposition se révèle à tous avec cette netteté et cette rigueur. Mais si la pensée qu'il y a « quelque chose à faire de la vie » s'offre à tous, c'en est assez pour que les plus grossiers soient appelés, eux aussi, à résoudre la grande affaire, l'unique nécessaire.

Le déterminisme de l'action aboutit donc à susciter dans la conscience humaine une alternative. Et l'utilité de toutes les précédentes analyses c'est de montrer ce qu'enveloppe nécessairement l'option de la volonté. Peu importe l'insuffisance de ces analyses mêmes : ce n'est pas de l'explication qu'on en essaye, que dépend l'importance du choix. Il suffit qu'en agissant délibérément, l'on réalise d'emblée toutes ces conditions implicites. Avoir fait au déterminisme toute sa part, c'est avoir réussi à déterminer précisément celle de la liberté : elle se résume tout entière dans cette option même, parce que la volonté ne s'exerce pleinement qu'où il y a un enjeu digne d'elle. Il est bon d'avoir analysé tout le contenu de l'action volontaire; mais il ne faut pas que cette analyse même nous cache le principe qui en opère la synthèse. La série des moyens ne s'organise dans la conscience qu'en vue de cette décisive question. Tout le mouvement de la vie y aboutit. Le phénomène le plus rudimentaire ne serait pas ce qu'il est pour nous, sans le lien qui l'y rattache. En sorte que, réciproquement, la connaissance du moindre phénomène a pour rôle de nous faire remonter, par la chaîne du déterminisme, à cette libre décision d'où dépend la destinée de chacun. La volonté humaine se propose ainsi la série des moyens qui ont pour effet de lui imposer l'exercice de son pouvoir. Elle ne subit donc, dans cette nécessité même, rien qu'elle n'ait voulu.

Sans doute, l'alternative surgit forcément devant la conscience, et c'est encore une nécessité de se prononcer : mais qu'on ne prenne pas le change. L'option, il est vrai, nous est imposée; mais c'est par elle que nous devenons ce que nous voulons : quoi qu'il en doive résulter, nous ne pourrons nous en prendre qu'à nous. Ainsi, en dernière analyse, ce n'est pas la liberté qui s'absorbe dans le déterminisme; c'est le déterminisme total

de la vie humaine qui est suspendu à cette suprême alternative : ou exclure de nous toute autre volonté que la nôtre, ou se livrer à l'être que nous ne sommes pas comme à l'unique salutaire. L'homme aspire à faire le dieu : être dieu sans Dieu, et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme. En face de l'être, et de l'être seulement, s'applique la loi de contradiction dans toute sa rigueur, et s'exerce la liberté dans toute sa force.

La nécessité, pour l'homme, d'opter ne fait que manifester sa volonté d'être et d'être ce qu'il veut. Son action a donc un être nécessaire. Mais cet être, s'il prétend le trouver ou le garder tout en lui, se retourne contre lui. Si sa liberté, en face de l'alternative qui s'impose à lui, ne l'achemine pas vers une forme nouvelle de la vie, c'est sa perte. Inutile de connaître déjà cette vie supérieure, pour savoir que, si ses actes la repoussent, il manque sa destinée. N'être point changé, pour l'homme, c'est la mort de l'action. Il ne pourra donc vivre qu'en renaissant, pour ainsi dire, dans l'effort d'un nouvel enfantement et qu'en s'ouvrant à une autre action que la sienne. Mais, de quelque façon que se résolve le conflit, l'option de la liberté ne supprimera pas ce qu'il y a d'être nécessaire dans l'action voulue.

II

L'ALTERNATIVE

Il est impossible que le développement de l'action volontaire n'aboutisse pas à une alternative. Car l'option est la forme nécessaire sous laquelle une volonté, imposée à elle-même, prend possession de soi, afin de vouloir ce qu'elle est en étant ce qu'elle veut. Cette nécessité est donc la conséquence d'une libre initiative. Et la façon toute simple dont la conscience populaire conçoit le problème de la destinée comme un choix, personnel à chacun, entre le bien et le mal, entre l'ordre de Dieu et l'entraînement de l'égoïsme, répond au drame le plus profond de la vie intérieure.

Mais ce que la conscience populaire ne réussit pas à déterminer, ce que la science de l'action a servi à mettre en lumière, ce sont les termes précis de l'alternative. Par son inévitable expansion, la volonté humaine, même à son insu, a de divines exigences. Son souhait, c'est d'atteindre et de conquérir Dieu; elle tâtonne aveuglément pour le toucher. Et pourtant Dieu n'a de raison d'être, dans notre pensée et dans notre action, qu'autant que, inaccessible et inviolable en son mystère, il demeure hors de nos prises. Qu'y a-t-il donc à faire? Est-ce qu'on voudra mourir à soi, pour vivre à lui? mais comment? Ou bien ne réussira-t-on pas enfin à se passer de lui, ou, s'il le faut, à le mettre au service de l'homme, pour l'avoir à soi sans être à lui?

Et ces questions, n'est-il pas étrange qu'on puisse même les poser? Si, dans nos actions voulues, « l'unique nécessaire » est toujours présent, quelle latitude reste donc à l'homme pour opter?

Et si, quoi que nous fassions, quoi que nous sachions, notre destinée déroule sa divine trame, que signifient donc et la superficielle intervention de nos décisions caduques et les pauvres tentatives d'une science qui s'efforce de sonder ce mystère de nos vies, comme si elle allait devancer les révélations d'un jugement suprême? — Mais cette latitude qui reste à l'homme suffit à épouvanter toute pensée assez courageuse pour mesurer l'abîme ouvert devant elle. — Mais ces décisions, si peu efficaces qu'elles paraissent, le sont toutefois assez pour trancher la grande et décisive affaire. — Mais cette science de l'action, si présomptueuse qu'elle soit en soulevant le voile des responsabilités présentes ou des révélations futures, suffit à prévenir les surprises et à justifier l'extrémité des sanctions réservées aux actions humaines.

Il faut donc qu'il y ait une alternative; il faut qu'on se prononce. Et la nécessité même de l'action ne fait que manifester cette libre contrainte. Ainsi c'est dans l'action volontaire, et par elle, que se résout le problème de notre destinée; et il est impossible qu'il ne se résolve pas. Sur quel faîte aigu ne sommes-nous pas jetés? on ne peut s'y tenir. Et, où qu'on aille se perdre ou se sauver, ce sera voulu.

PREMIÈRE OPTION

LA MORT DE L'ACTION

N'était-ce point l'ambition de l'homme de se suffire en souverain? prêt à avouer sa dépendance à l'égard d'égaux ou d'inférieurs, il consent à toutes les chaînes naturelles pourvu qu'il n'ait pas à reconnaître un maître, à prier un Dieu. Sans doute, il sent que ses actions dépassent l'ordre de la nature, qu'il y a en elles plus qu'un système de phénomènes communs et que sa vie a une signification dont il ne peut la débarrasser. Mais, après tout, ce mystère de sa propre destinée ne lui appartient-il pas comme tout le reste? N'est-il pas capable de restreindre à son gré la portée de sa conduite, et de renoncer à l'honneur d'une vocation trop haute pour n'être pas pénible? Ou, s'il n'est plus maître de ne point vouloir « l'unique nécessaire », s'il ne saurait entièrement ignorer ni oublier qu'il est impossible de le repousser ou de le suborner comme une morte idole, ne prétend-il pas en user à son gré, lui mesurer la place, donner le peu qu'il lui plaît de donner pour avoir le tout qu'il a besoin d'avoir?

Ces désirs et ces espérances ont toujours travaillé les consciences humaines : elles travaillent plus particulièrement aujourd'hui beaucoup d'âmes émancipées de toute foi, mais non de toute inquiétude religieuse. N'est-ce pas qu'on voudrait tout de Dieu, excepté Dieu même? N'est-ce pas que, après l'avoir exclu pour jouir de tout sans lui, on le voudrait encore, presque malgré lui? N'est-ce pas que, quoi qu'on fasse, il semble qu'on doive être enfin assuré du salut et digne d'un bonheur sans lequel nous

ne voulons pas concevoir que l'être puisse être vraiment? C'est le mythe de l'audacieux qui a dérobé le feu du ciel et qui parvient au triomphe final sans s'être repenti. C'est la vieille légende du mortel qui a aimé une immortelle, en dépit des défenses sacrées, et qui se déifie, malgré les dieux qu'il force à reconnaître cette divinité conquise contre eux. C'est « la fin de Satan », proclamée comme le moyen d'en finir avec le Maître et le Juge redouté. — Illusions artificielles, qu'il est urgent de dissiper. Peu importe en effet qu'on ne discerne pas toujours distinctement les conséquences nécessaires de ce qu'on fait : ce n'est pas ce qui les empêche de se dérouler justement. Nul besoin de dénommer et de définir les fautes commises, pour les connaître et les vouloir. La vraie science est celle qui est efficace dans la pratique, comme la vraie liberté est celle qui fixe la volonté dans la grande et décisive question : sans Dieu ou par Dieu.

Se suffire, se borner à ce qu'il veut et à ce qu'il peut, qu'y a-t-il donc dans cette prétention de l'homme? Comment peut-il subsister, en rejetant le principe de toute subsistance? Mais comment lui est-il impossible de supprimer en soi ce qu'il exclut de soi? Comment lui est-il impossible de trouver, dans ce qui empêche son action de mourir, le principe d'un retour à la vie. Un être sans l'Être, une destinée volontaire qu'on se refuse à vouloir, une mort qui ne meurt plus, voilà l'étrange solution dont il faut rendre raison.

I

L'action volontaire n'est mise en équation dans la conscience qu'autant qu'on reconnaît en elle la présence et le concours de « l'unique nécessaire ». Si nous ne sommes et ne pouvons rien sans lui, et s'il est impossible que nous ne soyons rien, par où donc expliquer que la volonté puisse l'avouer sans l'accepter, ou qu'elle puisse se nier sans se détruire? qu'est-ce que cette étonnante mutilation? ou comment comprendre que, même ce que nous pouvons sans Dieu et contre Dieu, c'est encore par lui que nous le pouvons? Dans ce qui est volontaire, y a-t-il donc quelque chose qui peut n'être point voulu; dans ce qui est voulu, quelque chose qui peut n'être point volontaire? — Oui; et c'est cette contradiction intime qui est la mort même de l'action.

Ne point vouloir tout ce qu'on veut et se persuader qu'on le veut, tandis qu'on ne le veut pas et qu'on le sait, cette disposition, subtile dans les mots qui l'expriment à la réflexion, est toute simple et toute fréquente, dans la pratique qui l'insère à la vie. Que d'hommes, semble-t-il, n'ont plus rien au cœur pour rien d'absent! et le grand effort de la pensée moderne ne tend-il point à justifier cette assurance de l'homme en face de sa destinée? Mais qu'on aille au fond de cette prétention. La conscience a beau se faire comme une seconde sincérité en décrétant qu'elle est en sécurité, sans vide et sans inquiétude. A étudier la façon même dont elle se persuade qu'elle trouve son repos, on découvrira le ressort interne qui l'en empêche. A chercher comment il est possible à l'homme de se refuser à sa destinée, on trouvera comment il lui est impossible de s'y soustraire.

Que l'infinie puissance, enveloppée dans l'action volontaire, puisse s'appliquer et comme s'épuiser dans un terme fini, ce n'est point ce qui nous doit étonner. Il est plus surprenant, pour ainsi dire, qu'elle puisse retrouver, sous le symbole des fins bornées qui la sollicitent, le terme infini auquel elle aspire. Il ne faut point oublier que le bien universel ne saurait s'offrir à la conscience qu'avec des traits particuliers. Dans la mesure où sa présence meut la volonté, comme le principe et la cause efficiente d'une vie avide de s'épancher, le bien garde vraiment son infinitude; dans la mesure où, devant la pensée, il se propose comme un objet à conquérir et comme la cause finale de l'action, ce n'est plus qu'un motif partiel et borné.

Voilà pourquoi le sens du mouvement qui emporte la volonté humaine est ambigu. Ce qui est fini, c'est, semble-t-il, ce Dieu même où il faut tendre; ce qui est infini, c'est l'aspiration du cœur, c'est ce qui part de l'homme, c'est nous. Mais voyez l'équivoque que l'action se charge de dissiper : voudra-t-on confisquer ce grand élan de la sincérité agissante et le détourner vers soi? voudra-t-on au contraire, par une libre reconnaissance, restituer à cet apparent fini de Dieu sa réelle infinitude et lui rapporter ce mouvement qui paraît venir de nous, mais qui vient de lui pour retourner à lui?

L'option qui semblait absurde et impossible, n'est donc que trop aisée. Combien promptement, par la violence de la passion ou la perversion orgueilleuse de l'esprit, la volonté, si pleine de sa puissance empruntée, est exposée à se complaire et à se borner

en elle-même! Combien il est facile d'oublier quel est celui qui se cache sous cette inspiration de force et de lumière! Et pourtant, il est là, présent et voilé, dans le sentiment du mieux qui soulève sans cesse toute vie, dans cet ordre obscur du devoir qui aiguillonne l'égoïsme, dans le remords même qui maintient encore les droits de l'idéal sur les déchéances morales et les ruines du cœur. Il est là, dans ces dons perpétuels de la conscience, plus qu'il n'est dans la conception la plus claire qu'on puisse se former de son essence. Et c'est pour cela que confisquer, au profit de l'homme et de ses désirs égoïstes, cet élan premier de la sincérité, c'est, en paraissant opter entre des motifs limités, y mettre l'immensité même. En se traitant comme bornée, en adhérant aux objets dont elle a reconnu l'insuffisance, en y cherchant la satisfaction infinie qu'elle convoite, la volonté, si l'on peut dire, s'objective en soi et se subjective en eux. En jugeant leur insuffisance suffisante, en les trouvant dignes d'elle, elle met en elle-même leur infirmité, elle met en eux sa propre infinité : elle se perd.

Soit donc qu'au lieu d'adorer Dieu en Dieu, l'homme s'adore dans ses sens et dans la nature; soit que (pour emprunter le langage de Spinoza) trouvant en soi l'infini de la Substance qui le fait être, il détache de la Substance même cette forme de l'infini pour l'appliquer à son propre être particulier et limité, toujours l'étrangeté de cette option inconséquente ne s'explique que trop. Et il n'est pas besoin de se l'être expliquée pour y tomber. Sous le symbole des motifs les plus vulgaires et dans le conflit des sentiments les plus simples, cette grande affaire se tranche pour chacun. Ce qui échappe à la connaissance, c'est la formule abstraite, ce n'est pas la réalité concrète du choix ni le sentiment que, sous ces petites frivolités dont nous jouons, il y a un drame dont nous sommes l'enjeu. Aussi, même à supposer que le mal ne soit qu'un moindre bien, est-ce sans dénaturer l'intime vérité qu'il est possible d'exprimer, par un calcul rigoureux, cette dramatique alternative que nulle vie d'homme n'évite de résoudre.

Voici, en projet, deux actes qu'au regard de la conscience je juge d'inégale valeur; je ne sais ce qu'est le bien, mais je vois que l'un est meilleur; c'est un devoir. Je note cette relation de qualité; soit 7 et 13. J'opte pour 7; c'est peut-être un plaisir, un gain dont l'attrait facile me fait repousser 13, où je sentais plus de peine, un effort nécessaire, un petit sacrifice à faire, parce que ce qui est le meilleur ne va guère sans quelque lutte et quelque

dévouement. $7 - 13 = -6$. Il a semblé que j'avais quelque chose en goûtant 7; et c'est pour cela que la vie la plus vide et la plus endettée a encore comme un vain sentiment de plénitude et d'abondance. Mais, en réalité, ce que j'ai, c'est — 6; terrible et surprenante et juste banqueroute de l'action défaillante! A ceux qui n'ont pas il leur sera encore ôté même ce qu'ils ont.

Et en vérité, si je choisis ou 13 ou 7 par réflexion, j'y puis mettre quelque chose de plus : il est d'expérience certaine et quotidienne que, dans un acte qui nous apparaît comme bon, comme obligatoire pour nous, il y a autre chose que ce petit bien relatif. Car, si je l'aime et si je le veux comme il faut, je suis prêt à le sacrifier à un meilleur, mais non point pour l'agrément que j'y trouve, puisque ce qui semble meilleur en soi est plus difficile souvent et plus pénible pour nous. Ce n'est donc pas *ce* bien que je veux et que je fais; c'est ce qu'il représente; quelque chose qui est indéterminé, qui n'a point de place dans le monde et point d'influence naturelle ni d'attrait sensible; un néant, qui dans la langue des mathématiciens pourra si l'on veut s'appeler l'infini (l'infini, qui n'a point de signe, et c'est pour cela qu'il faut qu'il s'offre à nous par la médiation d'un motif particulier d'où dépendra le caractère positif ou négatif de l'acte); quelque chose qui dans la conscience de tous n'a pas même besoin d'être nommé pour être le devoir. J'ai pris 7; sous ce symbole fini, j'ai compromis tout ce que je suis, tout ce que je devrais être. En reprenant une route condamnée, j'ai à répondre pour ce que j'ai refusé de connaître, négligé d'expérimenter, dédaigné ou redouté de pratiquer. Le voluptueux estime qu'il n'est pas vide de toute générosité, qu'il ne s'endette pas : $7 - 13\infty = -\infty$. Il faut donc lui dire et qu'il a quelque chose et qu'il perd tout. Et plus il sent le misérable néant de ce qu'il aime, ou plus il y met l'ardeur passionnée de son amour, plus aussi il abuse de ce qu'il a de force indestructible et de lumière. A ceux qui croient avoir, il leur sera ôté même ce qu'ils n'ont pas.

Sans doute l'alternative ne s'offre pas à tous ni toujours avec une égale clarté ou avec une même gravité. Si, dans l'objet que la volonté se propose pour fin, elle subit l'attrait du mobile qui l'entraîne, plus encore qu'elle ne songe ou qu'elle ne consent à l'abus de son infinie puissance, l'option, même perverse, demeure vénielle. Mais faute lourde, réflexion meurtrière lorsque, dans *ce* bien particulier qu'on méprise, on a le sentiment de repousser

en même temps ce dont il n'est que l'expression, ce qu'il est *bien* d'aimer et de faire. S'il paraît plus coupable de voler un million qu'un sou, c'est parce que d'instinct l'on sent que, du moment où la réflexion morale est éveillée, la violence de la tentation et l'attrait naturel du motif n'est rien au prix de la puissance qui gouverne l'action.

Il est vrai que, par l'insensible progrès de la perversion, l'homme peut en venir à aimer ce qu'il nomme le mal, pour le mal même. Plaçant dans le plaisir de la révolte ou dans le dépit de la passion exaltée par la conscience de son illusion l'équivalent de tout ce qu'il devrait vouloir, il sent ce qu'il y a de faux et de voulu dans l'action indépendante : et il s'y endurcit d'autant plus, avec l'opiniâtreté du superbe qui ne consent point à s'infliger un démenti ni à s'avouer même secrètement son tort. Mais il n'est pas fréquent, il n'est pas nécessaire, pour que l'action soit frappée de mort, d'en venir à cette science abstraite ni à cet amour formel du mal.

Et n'est-ce pas le scandale de la pensée que la seule hypothèse d'un mal moral et d'un mal infini que commettrait l'homme ignorant et borné, d'un mal inexcusable, tandis que, par l'infirmité de l'esprit, par la brièveté de sa vie, par la défaillance de son énergie, il a tant d'excuses? Qu'est-ce donc quand on ajoute que, si l'homme se refuse à dépasser ce qui est de l'homme purement homme, c'est une dette qu'il contracte et une dette qu'il est à jamais impuissant à acquitter? Qu'on entende pourtant cette double assertion. — La vertu tout humaine, quoique bonne en elle-même, n'a pas un prix infini; elle ne vaut pas pour le complet bonheur; elle n'achève pas la destinée de l'homme. — La faute tout humaine et la seule prétention de ne point dépasser l'ordre humain enferme un mal tel qu'il justifie, non point seulement la privation du bien, mais l'éternité du malheur. Combien il est pressant d'éclaicir ce mystère, puisque tant d'âmes assombries et téméraires se persuadent les deux erreurs toutes contraires à ces deux vérités!

II

S'il est possible d'appliquer à un terme borné l'infinie tendance de la volonté, il reste impossible d'y détruire ce caractère d'infinitude; impossible de supprimer la force du mouvement, alors

qu'il est aisé d'en pervertir le sens; impossible de se dérober à la grandeur de la destinée humaine, même en la manquant. Quoiqu'on se jette librement à l'objet du désir pour devenir semblable à lui, l'on ne se restreint pas à la taille de l'idole préférée; et l'agent, tout en devenant ce qu'il fait, garde entières dans son action les exigences qu'il ne satisfait pas.

Il ne s'agit pas d'un surcroît facultatif auquel on pourrait renoncer, refusant l'honneur pour éviter la peine, ou le gain, pour ne point risquer la perte. Et ce n'est point parce qu'on se croit en sécurité de conscience, qu'on y est vraiment. Sans doute, par une secrète et subtile logique, l'on semble souvent réussir à pacifier l'inquiétude du cœur, à tarir le flot des désirs divins et à exclure de la conscience les plus naturelles aspirations. Mais il y faut un effort et une étude, comme en fixant soigneusement le regard sur une vitre couverte de dessins légers l'on échappe à demi au spectacle des perspectives lointaines. Et pourtant c'est toujours ce champ de la vision confuse qui sert de fond, qui apporte la lumière à ces transparentes bagatelles qu'on s'efforce de voir seules et qu'on ne verrait pas s'il n'y avait, au delà, de la profondeur et de la clarté.

Sans doute encore, après qu'on a senti le vide de chacune des expériences où l'on mettait son tout, après chacune des déceptions de la vie, renaît le vivace espoir et la persévérante illusion. Et en effet, dans ce vide même, tout n'est pas vide; l'action la plus vaine est à tout le moins pour la volonté une occasion d'éprouver son indestructible puissance : aussi que d'ingéniosité et d'agilité parfois, afin de tromper l'ennui de la vie et de se masquer à soi-même l'inanité des heures employées à « faire ce qu'on veut »! Si chaque détail est oiseux, ne semble-t-il pas que l'ensemble ne le soit pas? Si chaque pièce du système paraît fausse ou ruineuse, n'en vient-on pas à sauter assez légèrement de l'une à l'autre pour que l'effondrement ne se produise point? est-ce qu'une conclusion légitimement fondée sur un principe dont on sait l'erreur ne finit point par paraître solide et légitime? — Prestige ordinaire du sophisme d'accumulation ou d'abstraction qui ne prouve qu'une chose, c'est qu'on veut infiniment plus qu'on ne trouve où l'on cherche, mais qu'on cherche seulement où l'on voudrait trouver. Combien placent ainsi ce qu'ils veulent juste où il ne saurait être!

J'entends qu'on s'indigne de l'immense responsabilité dont l'homme semble chargé, du poids infini d'actes, si légèrement

commis que souvent on n'en a pas même mis en balance les suites prochaines : quelle justice en ce qu'on ignore, en ce qu'on fait presque sans l'avoir voulu, en ce qui est disproportionné? mais c'est cette plainte qui est la condamnation même. D'où surgit-il ce cri de rébellion et cet appel indigné, sinon d'un cœur épris de lumière puisqu'il proteste contre les ténèbres, amoureux d'équité puisqu'il s'érige en juge de son juge? Tant aimer la justice quand on est injuste! et n'est-ce point précisément dans cet amour sans bornes de l'homme pour soi, pour sa raison, son droit et son bonheur, qu'est le ressort des actes volontaires, qu'est le principe de leur éternelle sanction?

Quoi donc! l'homme s'engagerait ainsi sans le vouloir et sans le savoir, comme s'il pouvait mettre l'infini dans le fini et l'éternité dans le temps? — Mais cette excuse l'accuse, parce que la disproportion dont il se plaint est inverse de celle qu'il croit voir; elle lui semble être comme un piège, elle cache, si l'on peut dire, une disposition de faveur.

Que parle-t-on en effet de la brièveté fuyante du temps? Plus on sent qu'il est court et incertain, plus il est étrange d'agir comme s'il ne devait pas finir, comme s'il était tout. Ce n'est qu'une apparence, soit; qu'une forme de la sensibilité humaine, soit! C'est pour cela qu'on est inexcusable d'y limiter le désir et d'y enceindre l'action. L'action ne tombe pas sous la loi de la durée. Si la critique spéculative a ruiné la valeur objective du temps ou de l'espace, il y a longtemps que le sens moral et la critique de la vie a, en fait, son *Esthétique Transcendantale*. Les conclusions que l'analyse rationnelle atteint laborieusement, est-ce que la conscience droite ne les trouve pas d'un seul élan? L'homme de devoir est affranchi des prestiges de la sensibilité et de l'illusion du temps. Et, en revanche, différer la conversion, n'est-ce pas vouloir que ce qu'on veut présentement dure toujours?

Ce qu'on veut délibérément, ce qu'on fait librement par goût propre, on le veut donc et on le fait, non parce que le temps passe, mais quoique le temps semble passer. L'éternité est toute à chaque instant. De même que l'intention a une portée universelle, elle a une ambition intemporelle. Vivre comme si l'on ne devait pas mourir, aimer le temps comme s'il était l'éternité, souhaiter de jouir sans fin d'une volupté passagère, et ne vouloir regretter que de ne pouvoir toujours vivre comme on vit, y a-t-il donc

dans cette disposition de la volonté rien qui en atténue la déraison et l'inconséquence? Parce qu'il se donne à un plaisir misérablement court, l'homme n'en garde pas moins, dans ce don même, son éternelle aspiration; ce qu'il ne réussit pas à tenir ni à goûter seulement pour toute la durée d'une vie, il le voudrait pour toujours : *in suo aeterno peccat.*

Aussi, quelque longues que paraissent les suites des actions humaines, y a-t-il, dans l'unique et indivisible instant qui les a produites, de quoi justifier non plus seulement toutes leurs conséquences dans la durée, mais infiniment au delà. Si ces actes qu'une soudaine décision a jetés dans le vaste engrenage du déterminisme universel, y prolongent leurs retentissements; s'ils ne tiennent pas tout entiers dans le point du lieu et du temps où ils naissent, et s'ils semblent parfois grossis par l'ample écho du monde, ce n'est donc encore qu'une image incomplète de leur invisible extension. Et cette grandeur surprenante de leurs contrecoups est comme un salutaire avertissement qui, par un symbole visible, éveille parfois brutalement la réflexion, en nous révélant ce que nous savons déjà, mais ce que nous oublions toujours, l'immense portée de l'action volontaire. C'est donc parce qu'il use des biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini; et son malheur est de mettre, non le temps dans l'éternité, mais l'éternité dans le temps. *Non cum tempore transit quod tempora transit : fugit hora, manent opera.*

Ainsi l'acte délibéré et voulu naturalise l'absolu dans le relatif même. Sans savoir distinctement tout ce que nous faisons, nous faisons plus que nous ne savons, et nous savons plus que nous ne faisons : de telle sorte toutefois que, dans ce mélange d'ombre et de clarté dont notre destinée est enveloppée, se cache encore une grâce. Si la gravité de la faute est voilée, la force du secours l'est davantage. Car si le mal ne semble être d'abord qu'un moindre bien, c'est pour que *le* bien lui-même revête aussi les traits particuliers et la figure attrayante d'un motif sensible, d'un acte meilleur, d'*un* bien relatif. Mais que de ces relations apparentes, de ces simples différences de degré l'on n'aille point conclure contre le sincère aveu de la conscience : elle ne se garde vivante et ardente qu'autant que, selon la remarque de Carlyle, elle nous rappelle plus ou moins ce que nous savons tous plus ou moins, c'est que, sous ces approximations de la connaissance, il y a une

différence absolument infinie entre un homme de bien et un méchant. Sans doute, dans la région moyenne de l'âme, ce sont des nuances superficielles qui distinguent le commun des hommes. Comment admettre une responsabilité sans mesure dans une infirmité sans borne? Comment croire à la malice infinie de cet homme que je connais et que j'aime, faible, inconséquent et malheureux? Mais il n'y faut pas croire, parce que le rôle de notre ignorance humaine n'est pas la justice, c'est l'indulgence et l'amour. Et pourtant, sans juger personne, — car le commandement moral « vous ne jugerez pas » est absolu, — pénétrez un peu plus avant, éprouvez les cœurs. Voyez en imagination ce misérable qui, sans y avoir jamais songé, mourrait de faim plutôt que de commettre une infamie : ce grossier tient, par la pointe de l'âme, à la vie éternelle. Voyez cet opulent avide qui, sans scrupule peut-être, frustre ce pauvre même. Quel partage au jour de justice, et qu'il n'y aura rien d'arbitraire, rien d'extérieur, rien d'excessif en l'extrémité des représailles vengeresses!

Rien de plus simple, semblait-il, rien de plus naturel ou de plus légitime que de dire à sa propre volonté : « Tu n'iras pas plus loin; tu ne recevras rien de plus haut; tu ne donneras rien de ce que tu as; tu ne sortiras pas de toi-même. » Voici pourtant que cette attitude réservée et expectante enferme une négation volontaire et une privation positive, στέρησις. Pour refuser tout don éminent et se restreindre à soi, on use de cela même dont on feint de se passer. A le voir du dehors, *sub specie materiae*, l'acte ainsi amorti paraît sans doute borné et caduque. Mais la grande faute de l'homme, c'est d'employer, pour se limiter, son infinie puissance : seule sa volonté est assez forte pour arrêter sa volonté. Et si la route peut être barrée même à Dieu, si l'homme peut l'exterminer et faire qu'il ne soit plus pour l'homme, c'est qu'il se sert de lui contre lui en acceptant d'abord ce qu'il en faut pour le repousser.

Qu'il ne prétende donc point que sa responsabilité est courte, sous prétexte qu'il ne fait rien que de court et de petit. C'est justement de ne rien vouloir, de ne rien faire que de petit, c'est d'une défaillance de désir et d'amour qui ne supprime point son orgueilleuse susceptibilité, c'est de vouloir et de ne pas faire qu'il est coupable. On ne se plaint que là où l'on ne voudrait pas qu'il en fût comme on sait qu'il en est. Et, qui s'attribue une valeur absolue, qui a un amour immense de son bien-être se ment à

soi-même, s'il se cantonne en de mesquines jouissances. S'il y a, dans l'insatiable ambition de l'égoïsme, un moteur d'une force infinie, c'est donc pour lancer l'homme à l'infini. L'étendue de la faute se mesure à l'énergie du mouvement plus encore qu'à la fin où il tend; et l'offense ne porte que parce que le divin offensé est atteint par l'offenseur avec toute la puissance qui doit aller à lui.

Ce n'est donc pas hors de l'homme, c'est en l'homme qu'il faut chercher le secret jugement de l'éternité. Même quand il est condamnable pour avoir prétendu se passer de toute loi supérieure à son décret, il est encore sa loi et sa condamnation. Jugé par ses jugements, il est pris pour règle : non point ses pensées, qui sont bonnes parfois malgré lui; non pas ses paroles, qui manifestent un idéal d'ordinaire chimérique; non pas même l'appréciation qu'il fait d'autrui, quoiqu'il y définisse souvent avec impartialité l'application pratique des lois impersonnelles dont il avoue l'empire universel et nécessaire au moment où il s'en exempte peut-être pour son propre compte. Ce qui le juge, c'est son action même : la vigueur interne de son mouvement volontaire, voilà ce qui lui sert de mesure et de sanction.

III

Mais, s'il est possible à l'homme de pervertir le sens et de borner l'infinie tendance de sa volonté, s'il lui est impossible d'en supprimer les immenses exigences au moment même où il les trompe et d'exclure ce qu'il repousse, comment comprendre pourtant que, détrompé enfin, il ne soit pas ou converti ou détruit? Est-il concevable, est-il nécessaire que la pleine révélation de son obscur état ne le change pas et que son malheur soit à jamais de n'être pas changé?

C'est là justement ce qui prouve à quel point les voiles dont elle est enveloppée laissent intacte et libre la vigueur de l'action humaine. Otez-les : c'est alors que la volonté se fixe d'elle-même dans son option, et que la contradiction où elle est tombée en refusant la vie surhumaine dont elle sentait le besoin, lui apparaît comme son œuvre propre pour toujours. Ce n'est donc pas assez de dire : quelle justice y aurait-il à faillir tant qu'on a pu le faire pour vouloir ensuite que ces fautes demeurent impunies et pour

y renoncer dès qu'il ne serait plus possible de les commettre. Ce n'est pas assez non plus de comprendre l'impossibilité d'un libre retour, sous l'éclat d'une lumière contraignante : qui n'a pas voulu quand il a pu ne pourra plus quand il voudra. Ce qu'il faut voir, c'est que la volonté même, en ses profondeurs, ne se convertit pas, et que, en se révélant hors du temps, l'action demeure volontairement pour l'éternité ce qu'elle est dans le temps. *In suo temporis aeterno peccat homo : in suo aeternitatis aeterno luit.*

Profiter de ce que tout l'ordre naturel, même privé de son achèvement, ne peut s'anéantir; chercher dans ce qui passe une satisfaction permanente; vivre de ce qui meurt, c'est la faute meurtrière. Dans la libre option s'insinue l'absolu et l'infini d'une volonté qui donne un être aux phénomènes, et qui en fait une réalité subsistante et indestructible. C'est pour avoir prétendu se contenter de la durée et se borner à la nature, que l'homme meurt; non qu'il ne puisse emplir et dépasser l'espace ou le temps : mais il a tant agrandi ce domaine des sens et de la science qu'il pourrait presque feindre de s'y mouvoir à l'aise et d'y trouver une demeure définitive s'il ne lui fallait, bon gré mal gré, toujours en sortir par l'inévitable avertissement de la conscience, par le scandale de la souffrance, par la mort. Si mourir au temps lui apprend ce qu'est vivre, c'est parce que cette vie qui ne passe pas dans le temps, est exposée à la seconde mort, à celle qui subsiste à jamais. Faire, ce n'a été l'œuvre que d'un instant; avoir fait et vouloir, c'est pour toujours. *Quod factum est, factum non esse non potest.* Cette nécessité révèle la présence de l'être dans le phénomène même : voilà pourquoi la loi de contradiction s'applique au passé; car elle est la loi de l'être, et, sous les apparences qui se succèdent dans notre connaissance, se cache l'action qui en fixe la réalité permanente.

Ce n'est donc plus seulement de réparer les apparences mauvaises, le désordre de phénomènes passagers, le mal commis dans l'ordre naturel, ce n'est plus de cette impossibilité humaine qu'il s'agit. Il s'agit d'une bien autre réparation, et, pour ainsi parler, d'une impossibilité divine. Remédier aux effets d'actes qui retentissent à l'infini dans son organisme et dans l'univers, l'homme, déjà, ne l'a pu; mais remédier au principe de ses actions voulues, en changer l'être et non plus le phénomène, comment concevoir même que ce soit possible? Admirez maintenant ces présomp-

tueux à qui il suffit d'un éclair de repentance, d'une velléité meilleure, d'une vaniteuse et sentimentale aumône de quatre sous, d'un peu de temps écoulé afin que les attestations sensibles de leurs fautes se soient écartées, d'un oubli de leur part et d'une espèce de pardon qu'ils ont l'audace d'accorder à leur passé comme si en le regrettant ils faisaient une grâce au lieu d'en demander une, pour se croire purs, vierges, pleins de mérite et de beauté devant Dieu et devant les hommes! Ce que l'homme peut faire, il ne peut le défaire; mais ce qu'il ne peut constituer, il peut le détruire seul.

Qu'on le comprenne donc une fois pour toutes : dans l'action volontaire, il s'opère un secret hymen de la volonté humaine et de la volonté divine. Être appelé à la vie de la raison et de la liberté, c'est participer à la libre nécessité de Dieu qui ne peut manquer de se vouloir. Nous aussi, nous ne pouvons manquer de nous vouloir : ce que nous recevons d'être en toute propriété est tel qu'il est impossible de ne pas l'agréer. Ce don, on ne peut en abuser, on ne peut feindre de le refuser qu'en l'acceptant déjà, et qu'en usant pour ainsi dire de Dieu contre Dieu. Aussi repousser son concours, livrer nos cœurs et nos œuvres à l'embrassement des faux biens, c'est un adultère. Cette union qui nous constitue, ce lien que nous voulons de nous à lui comme il l'a voulu de lui à nous, nous pouvons le violer sans vouloir le briser jamais. Grandeur redoutable de l'homme! il veut que Dieu ne soit plus pour lui; et Dieu n'est plus pour lui. Mais, gardant toujours en son fond la volonté créatrice, il y adhère si fermement qu'elle devient toute sienne. Son être reste sans l'Être. Et quand Dieu ratifie cette volonté solitaire, c'est le dam. *Fiat voluntas tua, homo, in aeternum!*

Abuser du monde et le corrompre n'est donc rien au prix du crime dont se charge la volonté pervertie : abuser de Dieu et le tuer en l'homme, le tuer autant qu'il dépend de l'homme, lui porter une divine atteinte. Ce que nous ne pouvons édifier seuls, il semblerait que nous ne pouvons le ruiner seuls : mais non; si le principe de la faute humaine est tout entier dans la volonté coupable, son effet meurtrier n'est pas borné tout entier à l'homme. L'action est une synthèse de l'homme et de Dieu : ni Dieu seul, ni l'homme seul ne peut la changer, la produire ou l'anéantir. Pour y remédier, un décret de la toute-puissance ne suffit pas. Il faut autre chose. Et, si l'on ose dire, il faut que Dieu meure nécessairement

si le crime de l'homme doit être compensé; il faut que Dieu meure volontairement si le crime de l'homme peut être pardonné et détruit. Mais, de lui-même, l'homme n'y peut rien. Son état naturel, c'est de n'être pas changé. Et n'être pas changé, c'est l'irrémédiable avortement de sa destinée.

Voit-on ce qu'enferme, pour l'homme, la prétention d'agir et de vivre par sa seule force; de marcher, de monter et de se relever seul et sans aide; de se suffire en sa vertu comme en son repentir et en son expiation? Estimer qu'on trouve en soi la vérité nécessaire à sa conscience, l'énergie de son action et le succès de sa destinée, non, ce n'est pas seulement se priver d'un don gratuit et facultatif qui, repoussé ou dédaigné, ne compromettrait pourtant pas le bonheur d'une vie moyenne; c'est, en vérité, mentir à sa propre aspiration, et, sous prétexte de n'aimer que soi, se haïr et se perdre. Se perdre, comprend-on la force de ce mot? se perdre, sans s'échapper à soi-même. Car, en tuant pour jamais en elle l'ambition des biens impérissables, la volonté qui s'est bornée aux fins passagères n'en demeure pas moins indestructible; et cette immortelle volonté qui a mis son tout dans des biens éphémères est comme morte dès qu'elle en éprouve enfin la brutale nullité. Son désir périt; elle aura donc voulu pour toujours ce qui ne peut jamais être : ce qu'elle veut lui échappera éternellement, ce qu'elle ne veut pas lui sera éternellement présent.

Être sans l'Être; avoir son centre hors de soi; sentir que toutes les puissances de l'homme, se retournant contre l'homme, lui deviennent hostiles sans lui être étrangères, n'est-ce point la conséquence et la peine de l'orgueilleuse suffisance d'une volonté solitaire qui a placé son tout où il n'y a rien pour la combler? C'est une juste nécessité que l'homme dont l'égoïsme a rompu avec la vie universelle et avec son principe soit arraché du tronc commun. Et, jusqu'aux racines de sa substance, il périra sans fin, parce que tout ce qu'il avait aimé sera en quelque façon dévoré et anéanti par la grandeur de son désir. Qui a voulu le néant l'aura et le saura; mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela. Et pourquoi pas l'anéantissement total de ceux qui sont séparés de la vie? mais non; ils ont vu la lumière de la raison; ils gardent leur volonté indélébile, ils ne sont hommes qu'en étant inexterminables, ils ont circulé dans la vie et agi dans l'être. C'est à jamais. Rien, en leur état, qui résulte d'une contrainte extérieure : ils persévèrent dans la volonté propre qui est à la fois crime et châtiment. Ils ne

sont pas changés. Ils sont morts; et ce qu'ils ont d'être est éternel. Comme un vivant lié des deux bras à un cadavre, qu'ils restent leur idole morte.

Et, s'il fallait donner en pâture à l'imagination un symbole du supplice intérieur qui, armant la volonté contre elle-même, entrechoque toutes les passions meurtries de l'âme séparée, c'est sans doute à la comparaison du feu dissolvant qu'il serait naturel de recourir. Si la douleur n'est rien d'autre que la division des choses vivantes qui tiennent l'une à l'autre, quel déchirement plus intime qu'une flamme qui, allumée pour ainsi parler des entrailles mêmes, ne consume jamais ce qu'elle désunit sans fin! image de cette anarchie douloureuse d'un être décomposé en ses intimes parties, ennemi de lui-même et de tout ce qui est. Et, malgré l'obscurité présente qui ne laisse pas pressentir la pénétrante force de la révélation finale, c'est déjà dans l'état actuel du coupable que sont recélées les colères de la justice vengeresse. Derrière les montagnes dont il se couvre, il en sait, il en veut assez pour qu'il n'y ait ni surprise ni iniquité dans les terreurs d'un jugement qui restera toujours l'œuvre du premier amour.

En offrant à l'homme une alternative et en lui imposant une option, le déterminisme de l'action volontaire a ouvert une double voie. Mais de quelque côté que la volonté se porte, ce déterminisme l'accompagne pour lui faire produire toutes ses conséquences et lui révéler son être nécessaire. On vient de voir comment l'homme se perd. Trouvera-t-il à se sauver? Et par où entrera-t-il dans cette route du salut? Si la science ne peut l'y introduire ni l'y soutenir en effet, du moins elle doit suivre ce déterminisme nouveau qui développe logiquement les conditions nécessaires de la véritable vie.

SECONDE OPTION

LA VIE DE L'ACTION

Les succédanés et les apprêts de l'action parfaite.

L'action ne peut se renfermer dans l'ordre naturel; elle n'y est pas tout entière. Et pourtant elle ne peut, d'elle-même, le dépasser : sa vie est au delà de sa puissance propre. L'homme, par ses seules forces, ne réussit pas à restituer volontairement dans ses actes tout ce qui s'y trouve spontanément. S'il prétend se borner à ce qu'il peut, s'il prétend tirer de soi ce qu'il fait, il se prive du principe même de sa vie. Pour rétablir dans l'action voulue la plénitude de sa nature originelle, ne faut-il pas qu'il laisse la Cause première y reprendre la première place? C'est à l'homme de céder le pas. Ce qu'il ne tue pas en lui le tue; et sa volonté propre l'empêche d'atteindre à sa volonté vraie.

C'est donc une nécessité, pour lui, d'avouer sa dépendance à l'égard de cet hôte mystérieux, de soumettre sa volonté à la sienne. Il faut qu'il en passe par là. Sinon, nul moyen de résoudre le problème, ce problème qu'il pose et qu'il ratifie de son plein gré. Il veut qu'on soit exigeant à son égard, parce que c'est la marque de la grandeur de sa nature, la réponse à l'avidité amoureuse de son appel. Aussi est-ce une richesse besogneuse que la sienne : car rien de ce qu'il a voulu et fait ne lui est acquis, ni ne peut subsister s'il n'en trouve la possession et la consistance en ce Dieu présent et caché au cœur de toute action volontaire. Et ce qu'il faut ici nommer Dieu, c'estun sentiment tout concret et pratique :

pour le trouver, ce n'est point la tête qu'il faut se rompre, c'est le cœur. Comment donc l'installer librement dans la vie humaine, pour que cette immanence consentie du transcendant complète enfin l'opération réfléchie de la volonté en égalant ce qui veut à ce qui est voulu et posé dans l'action ?

En ce qui vient d'elle par la réflexion, la volonté humaine sent l'irrémédiable insuffisance de son acte autant que l'invincible besoin de l'achever. Réduite à ses seules ressources, elle ne peut qu'avouer son ignorance, son infirmité et son désir; car elle n'est fidèle à son infinie ambition qu'autant qu'elle reconnaît son infinie impuissance. Quelle peut être la façon pratique et efficace de faire enfin ce que nous ne pouvons faire seuls? Et, puisque l'acte ne peut s'achever que si Dieu se donne à nous, comment substituer en quelque sorte son action à la nôtre? comment, sans même savoir s'il a parlé, sans peut-être le connaître distinctement, participer à sa médiation secrète? comment s'offrir et s'ouvrir aux équivalents de l'action parfaite, et se préparer, s'il en est une, à une révélation plus claire de la destinée humaine? Y a-t-il donc un trépas à la vie?

I

Ce que par clarté personnelle ou par enseignement reçu l'on estime bon, il faut que, d'esprit, de cœur et d'action, l'on y adhère, sous peine d'être condamné par son propre jugement. Tout ce qui est conforme à la conscience, fût-elle involontairement faussée, exige de l'homme un dévouement effectif. C'est ainsi que certaines coutumes barbares ou des rites superstitieux peuvent servir de matière à la bonne volonté et de véhicule à l'inspiration salutaire ; mais sous quelle réserve? c'est que dans l'acte particulier et dans le symbole fini, l'intention porte au delà du symbole et de l'acte ; en sorte que, s'acquittant de ce qu'on sait, faute de mieux, l'on demeure ouvert, prêt, docile à toute plus complète vérité : agir, selon qu'on a de lumière et de force, sans borner la générosité et l'ampleur du désir, voilà la disposition d'une volonté droite.

Il faut donc en revenir à la règle pratique qui, dès l'origine, était apparue comme la sauvegarde de la sincérité agissante et la clef de la destinée humaine : se donner soi et l'univers à ce qu'on

croit le bien. Mais cette règle est maintenant justifiée et éclairée ; ainsi est résolue l'apparente contradiction qui fait du devoir à la fois le triomphe et le sacrifice de la volonté. D'une part en effet, on a reconnu que toute la hiérarchie des biens naturels exprime simplement le vœu le plus intime du vouloir humain, et que s'y conformer coûte que coûte c'est en définitive faire ce que l'on veut sincèrement. D'autre part, il semble qu'il faille un sacrifice et comme une immolation mortifiante pour être résolument fidèle aux obligations morales, alors même que c'est la chose la plus naturelle du monde et la plus souhaitable.

C'est que précisément il ne s'agit pas uniquement de faire tout le bien que l'on veut, dans la mesure où on le veut comme de soi par un mouvement de libre complaisance, *bona omnino facere.* L'essentiel et le pénible, c'est de bien faire ce qu'on fait, c'est-à-dire en esprit de soumission et de détachement, de le faire parce qu'on y sent l'ordre d'une volonté à laquelle se doit subordonner la nôtre, *bene omnia facere.* Ainsi s'explique que les préceptes moraux nous semblent beaucoup moins la formule de notre propre vouloir (ils le sont pourtant en un sens très vrai) que l'expression d'une autorité souveraine dont notre première obligation est de reconnaître le droit sur nous. Qu'on y réfléchisse en effet : plus la morale scientifique prouvera qu'elle est conforme aux vrais intérêts de l'homme ou qu'elle résulte des expériences positives accumulées par les générations (c'est exact), plus il restera nécessaire d'éclaircir comment, par un penchant au mal, l'homme seul va contre son bien, en s'écartant de la tradition éprouvée.

Si donc, dans ce qui est le bien et son bien, il méconnaît son bien en repoussant le bien, c'est parce qu'en réalité il y voit, avec raison, une autre volonté que la sienne, et que, pour l'accueillir pleinement, il a besoin d'abnégation. Sans doute, c'est par un élan naturel que la raison pourvoit aux besoins et aux intérêts légitimes, moins parce que ce sont des intérêts que parce qu'ils sont légitimes; qu'elle écoute les sentiments généreux, moins parce qu'ils flattent la sensibilité que parce qu'ils sont généreux. Toute la hiérarchie de ces biens naturels est comme une échelle préparée pour les ascensions de la volonté. Et pourtant, si nous ne faisons que ce qui nous charme et nous semble avantageux, nous n'allons pas loin dans la voie du devoir, ou pour mieux dire nous n'y entrons vraiment pas.

N'y entrent pas non plus les hommes et les peuples qui ne gardent la dignité de leur tenue qu'en ayant conscience de s'imposer à eux-mêmes leurs propres obligations; il est plus facile, à la vérité, d'obéir à la loi qu'on se fait et d'incliner la volonté devant la volonté seule. Mais c'est retirer à la vie morale tout son fondement nécessaire d'humilité et d'abnégation.

A consulter le témoignage immédiat de la conscience, l'action est bonne quand la volonté, pour l'accomplir, se soumet à une obligation qui exige d'elle un effort et comme une victoire sur elle-même. Et ce témoignage est fondé, parce qu'en effet il n'y a de bien véritable que là où nous substituons à tous les attraits, à tous les intérêts, à toutes les préférences naturelles de la volonté une loi, un ordre, une absolue autorité, là où nous mettons dans notre acte une initiative autre que la nôtre. *Unus est bonus Deus.* Le devoir n'est le devoir que dans la mesure où, d'intention, l'on y obéit à un commandement divin : soumission pratique qui d'ailleurs est indépendante des affirmations ou des négations métaphysiques. Il y a une manière de servir Dieu, sans le nommer ni le définir; et c'est là ce qui est « le Bien ».

Aussi le désintéressement moral est-il absolu, même pour qui sait, de science, que son suprême intérêt est dans le bien. Car il est impossible que, en se conformant aux obligations de la conscience, l'on n'ait pas le sentiment de renoncer à sa propre volonté. Il est impossible qu'en obéissant à la loi nous ne paraissions point sacrifier à jamais, sans retour et sans équivalents exacts, les voluptés attirantes dont le charme le plus grand réside peut-être dans cette illusion qu'en les écartant on se ferme pour toujours ce monde infini des jouissances où l'homme semble ne devoir rien qu'à lui seul. Il est impossible qu'en demeurant, coûte que coûte, fidèle au pacte divin, nous ne perdions, à l'instant critique de la décision et dans les angoisses de l'action souvent douloureuse comme un enfantement, le sentiment de travailler pour nous, et même de travailler pour un maître attentif et compatissant; comme si, sourds nous-mêmes, nous étions obligés de chanter devant un sourd ou pour un absent. Agir pour ce qui n'est rien au regard des sens ni même de l'esprit, c'est cette apparente folie qu'exige la raison quand elle va jusqu'où elle doit aller.

Ainsi, quelle que soit la valeur naturelle du motif qui sollicite la volonté, il faut en quelque sorte l'amortir avant de lui restituer un prix vraiment moral : valeur qui sera fondée, non plus sur le

degré de conformité de ce motif avec notre propre vouloir, mais sur son caractère proprement obligatoire et impératif. *Sta sine electione et elige.* Il n'y a qu'une manière de concilier les contraires et de dominer les désirs opposés : c'est de sacrifier les diverses alternatives, même celle qu'on choisira; c'est de n'y revenir que par un sentiment supérieur à l'attrait naturel qui nous sollicitait. Sinon, il serait trop pénible d'avoir des préférences, de s'écouler avec le temps, de sentir fuir entre nos doigts une part de la belle et bonne réalité. Ayons le mérite de tout égaler, de tout aimer, de tout anéantir devant l'infini bien, afin de répandre en tout la seule présence de cet absolu. Ne jamais se déterminer par la passion, fût-ce par la passion du bien; quoi qu'on désire, se tenir prêt à accomplir l'acte contraire, pour ne revenir, si c'est bien, à la primitive inclination qu'avec un cœur changé; souhaiter presque d'avoir du goût à tout ce qu'on sacrifie et de la répugnance pour tout ce qu'on fait, là est la véritable et intérieure liberté.

En un sens donc, le parfait et universel détachement nous rattache très purement à tout, sans liens et sans dédain; car il nous rend à la fois très indifférents aux formes particulières de l'action et très dévoués au grand et suprême motif qui seul communique à tous les autres et aux plus petits son prix infini. Qu'importe une différence de degré, au regard de Dieu qui nous destine à lui et vis-à-vis de qui tout est bon et tout est mauvais selon qu'on le lui rapporte ou qu'on le lui dérobe? Non pas qu'il faille se désintéresser absolument du contenu naturel des actes humains; car, si ces actes finis doivent exprimer et réaliser le bien qui n'est que s'il est infini, c'est à la condition qu'on accomplira le meilleur, parce que c'est le meilleur qui sert de vêtement passager et toujours changeant au bien même. Au prix d'une action bonne, qu'est-ce qu'un milliard ou qu'est-ce qu'un liard? qu'est-ce que le monde entier? on le sent bien. Et ne doit-on pas juger en toutes choses, pour soi-même, comme s'il s'agissait d'un autre, ou comme s'il était question des affaires d'état d'Aménophis, à cent mille ans et à cent mille lieues, dans l'absolu, l'universel, en faisant descendre l'action des profondeurs sereines de l'éternité, comme mort?

Il faut donc que l'idée d'infini devienne vivante en nous, qu'elle y soit voulue et pratiquée, qu'elle y agisse et y règne, qu'elle nous supplante en quelque façon; elle le peut toujours, et nous le lui

devons. Jouons donc notre rôle : c'est de nous déprendre de notre petite perspective individuelle pour réaliser l'absolu en nous et nous réaliser dans l'absolu; c'est de mettre l'universel dans chaque forme particulière de notre vie, afin de donner au relatif et au particulier une valeur infinie. La libre nécessité qui est le caractère de l'action divine n'est-elle pas aussi l'idéal de l'action humaine? L'action humaine ne doit laisser, en dehors d'elle, rien de ce qui constitue l'homme; elle fait tout vivre en lui; elle rallie toutes ses tendances contraires; elle l'élève au-dessus des oppositions contingentes qui morcellent sa conscience. Mais elle ne peut restaurer cette parfaite simplicité qu'en supprimant la volonté propre, pour restituer au bien qui la sollicite sous des traits particuliers son caractère absolu et total. Qui n'a plus de volonté propre fait toujours sa volonté; et alors qu'on ne voulait rien, il se trouve qu'on a toujours fait ce qu'on a voulu.

La tentation toujours renaissante au cœur de l'égoïste, c'est ce murmure orgueilleux ou sensuel : « Fais ainsi, tu le peux parce que tu as une nature unique, parce que c'est une circonstance extraordinaire, parce que les règles communes ne s'appliquent pas à toi. » Sophisme de la passion, qu'écoute le vaniteux toujours prêt à apposer une plaque à chacun de ses pas, et à mettre le monde à genoux devant chaque battement de son cœur. Au contraire, l'action bonne est celle qui, dans l'homme même, dépasse et immole l'homme : chaque fois qu'on accomplit un devoir, il faut sentir qu'il emporte la vie, qu'il remplace la volonté propre, et qu'il suscite en nous un être nouveau. Car il faudrait mourir plutôt que de ne le point accomplir; et, en vivant pour nous en acquitter, c'est déjà un autre qui vit en nous. Tout acte est comme un testament. Il faudra bien prendre le temps de mourir : c'est comme mourant qu'il faut vivre, avec cette simplicité qui va droit à l'essentiel et au vrai.

Il n'y a donc d'absolument bon et voulu que ce que nous ne voulons pas de nous-mêmes, ce que Dieu veut en nous et de nous. Mais, si dans ce que nous voulons le mieux, dans l'action la plus conforme à notre vœu intime, il y a déjà une mortification, que sera-ce de tout ce qui contrarie, humilie, et meurtrit le vouloir? Si, pour bien agir, il faut souffrir d'être supplanté par une volonté, conforme il est vrai, mais supérieure à la nôtre, n'est-ce pas que, dans la souffrance même, dans tout ce qui répugne à notre nature, il est besoin d'une plus courageuse action, pour faire rentrer la

douleur et la mort, elles également, dans le plan volontaire de la vie? mais n'est-ce pas aussi que cette mortification est la véritable épreuve, la preuve et l'aliment de l'amour généreux? On n'aime point le bien, si l'on n'aime pour lui ce qu'il y a de moins aimable. Où il y a moins de nous, il y a plus de lui.

II

S'il y a, à l'origine de l'action bonne, un principe de renoncement, de passion et de mort, il n'est pas surprenant que, dans tout le déploiement de la vie morale, l'on rencontre constamment la souffrance et le sacrifice. La souffrance, on a déjà vu comment elle sert à stimuler le développement de la personne, comment elle est un moyen de formation, un signe et un instrument de réparation ou de progrès; elle nous détrompe de vouloir le moins pour nous porter à vouloir le plus. Mais l'accepter elle-même, y consentir, la rechercher, l'aimer, en faire la marque et l'objet même de l'amour généreux et détaché, placer l'action parfaite dans la passion douloureuse, être actif jusque dans le trépas, faire de chaque acte une mort et de la mort même l'acte par excellence, c'est ce triomphe de la volonté qui déconcerte encore la nature et qui, en effet, engendre dans l'homme une vie nouvelle et plus qu'humaine.

Où se mesure le cœur de l'homme, c'est à l'accueil qu'il fait à la souffrance : car elle est en lui l'empreinte d'un autre que lui. Même quand elle sort de nous pour entrer, avec son aiguillon pénétrant, dans la conscience, c'est toujours malgré le souhait spontané et l'élan primitif du vouloir. Quelque prévue qu'elle soit, si résigné d'avance qu'on s'offre à ses coups, si épris qu'on puisse être de son charme austère et vivifiant, elle n'en demeure pas moins une étrangère et une importune; elle est toujours autre qu'on ne l'attendait; et, sous son atteinte, celui même qui l'affronte, qui la désire et l'aime ne peut en même temps s'empêcher de la haïr : elle tue quelque chose en nous pour y mettre quelque chose qui n'est pas de nous. Et voilà pourquoi elle nous révèle ce scandale de notre liberté et de notre raison : nous ne sommes pas ce que nous voulons; et, pour vouloir tout ce que nous sommes, tout ce que nous devons être, il faut que nous comprenions, que nous acceptions sa leçon et son bienfait.

Ainsi la souffrance est en nous comme une semaille : par elle quelque chose entre en nous, sans nous, malgré nous; recevons-le donc, avant même de savoir ce que c'est. Le laboureur jette là son grain le plus précieux, il le cache en terre, il le dissémine au point qu'il semble n'en rien rester. Mais c'est justement parce que la semence est répandue, qu'elle demeure sans qu'on puisse la ravir; elle pourrit pour être féconde. La douleur est comme cette décomposition nécessaire à la naissance d'une œuvre plus pleine. Qui n'a pas souffert d'une chose ne la connaît ni ne l'aime. Et cet enseignement se résume d'un mot, mais il faut du cœur pour l'entendre : le sens de la douleur, c'est de nous révéler ce qui échappe à la connaissance et à la volonté égoïste; c'est d'être la voie de l'amour effectif, parce qu'elle nous déprend de nous, pour nous donner autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui.

Car elle n'opère pas en nous son heureux effet sans un concours actif : elle est une épreuve parce qu'elle force les secrètes dispositions de la volonté à se manifester. Elle gâte, aigrit, endurcit ceux qu'elle n'attendrit et n'améliore point. Rompant l'équilibre de la vie indifférente, elle nous met en demeure d'opter entre ce sentiment personnel qui nous porte à nous replier sur nous-mêmes en excluant violemment toute intrusion, et cette bonté qui s'ouvre à la tristesse fécondante et aux germes qu'apportent les grandes eaux de l'épreuve.

Mais la souffrance n'est pas seulement une épreuve; elle est une preuve d'amour et un renouvellement de la vie intérieure, comme un bain rajeunissant pour l'action. Elle nous empêche de nous acclimater en ce monde, et nous y laisse comme en un malaise incurable. Qu'est-ce en effet que s'acclimater, sinon trouver son équilibre dans le milieu restreint où l'on vit hors de chez soi? Il sera donc toujours nouveau de dire : où qu'on se tourne, on est mal. Et il est bon de le sentir; le pire serait de ne plus souffrir, comme si l'équilibre était trouvé et le problème déjà résolu. Sans doute, dans le calme d'une vie moyenne ou dans le recueillement de la spéculation, la vie souvent paraît s'arranger d'elle-même. Mais, en face d'une douleur réelle, point de belles théories qui ne semblent vaines ou absurdes. Dès qu'on en approche quelque chose vivant et de souffrant, les systèmes sonnent creux, les pensées restent inefficaces. La souffrance, c'est le nouveau, l'inexpliqué, l'inconnu, l'infini, qui traverse la vie comme un glaive révélateur.

Aussi se découvre-t-il une sorte de réciprocité ou, pour ainsi dire, d'identité entre l'amour vrai et la souffrance active. Car, sans l'éducation de la douleur, l'on n'arrive point à l'action désintéressée et courageuse. L'amour fait les mêmes effets en l'âme qu'au corps la mort : il transporte celui qui aime en ce qu'il aime, et ce qui est aimé en ce qui est aimant. Aimer, c'est donc aimer à souffrir, parce que c'est aimer la joie et l'action d'autrui en nous : douleur aimable et chère elle-même, à laquelle consentent ceux qui la sentent et qu'ils n'échangeraient point contre toute la douceur de l'univers. Si, pour l'homme, souffrir est bon, ce n'est donc point par convention, mais par raison tirée du fond des choses. Bien comprendre que la douleur opère l'infinie et vraie joie, ne sera-ce point avoir résolu la suprême difficulté de la vie et étouffé le scandale le plus fort pour la conscience humaine, en donnant enfin à notre volonté ce grand soulagement de pouvoir tout ratifier? Quand on a le secret de trouver de la douceur dans l'amertume même, alors tout est doux.

Ce n'est point dire encore assez. Si la souffrance est l'épreuve et la preuve de la volonté généreuse et vaillante, c'est qu'aussi elle est l'effet et comme l'acte même de l'amour. Car, s'il est vrai que l'on est plus où l'on aime qu'où l'on est, là où la volonté propre est recouverte et supplantée par une volonté contraire, il semble que chaque mouvement d'intérêt personnel soit, non plus un gain, mais une perte, et que tout apparent enrichissement devienne un appauvrissement réel. Douloureuse au cœur en deuil la vue des joies et des fêtes; douloureuse à qui aime le bien mieux que son bien, toute satisfaction trop goûtée. On se contente à se priver, jamais à se contenter.

C'est en effet une vérité pleine d'enseignements que l'égale inquiétude des hommes dans les plus inégales conditions. Aussitôt l'équilibre établi dans un état de fortune ou d'âme, quelque bas ou quelque haut qu'il soit, on ne voit plus que ce qui reste à désirer, le moindre manque paraît un infini vide; et il l'est. Se comble-t-il? la même impression renaît plus irritante : preuve que toutes les jouissances et possessions présentes sont également nulles au prix du bien que nous souhaitons. Qu'il est donc plus sage d'orienter nos aspirations au rebours de ceux qui cherchent ces décevantes satisfactions ! Aimer tout ce qui nous avertit de notre insatiable grandeur; préférer le moins au plus et les privations rassasiantes aux plaisirs affamants; nous complaire dans le

sentiment de notre manque, c'est pénible, sans doute, mais salutaire. La souffrance est la voie qui marche et qui monte; et pour beaucoup avancer, il suffit de vouloir bien se laisser porter. Le bonheur, ce n'est pas ce qu'on a, c'est ce dont on se passe et ce dont on se prive.

Aussi, même dans le bien que nous faisons, faut-il le faire comme n'étant pas de nous. Partout le sacrifice de la volonté propre est, pour l'homme, le chemin de la vie. Ce par quoi l'on se prive vaut infiniment plus que ce dont on se prive. Pratiquer cette rigoureuse méthode de suppression, c'est mettre en évidence et en liberté ce petit surcroît de force qui dépasse en nous toutes les puissances naturelles. On n'acquiert pas l'infini comme une chose; on ne lui donne accès en soi que par le vide et la mortification. Et, pour peu qu'on ait l'âme grande et avide, l'on jouit mieux de ce qu'on n'a pas que de ce qu'on a.

La marque d'une volonté sincère et conséquente à sa première générosité, c'est donc de ne se contenter de rien de fini. Non seulement elle accepte la souffrance qui lui apporte l'action d'autrui comme un don douloureux et instructif; mais, par sa propre initiative et en dilatant toutes ses puissances d'aimer, elle crée en elle une sorte de passion volontaire et de mort permanente. Loin de se rapetisser comme pour échapper à trop de contacts en se modelant sur les circonstances, elle s'agrandit sans mesure pour être partout à l'étroit comme sous le pressoir. L'homme, par son intention délibérée, n'égale la plénitude de son aspiration spontanée qu'à la condition d'anéantir sa volonté propre, en installant en soi une volonté contraire et mortifiante. Non qu'il cesse de sentir, jusqu'au vif, la meurtrissure de sa nature amoureuse d'indépendance; car, toujours coupées et toujours renaissantes, les racines secrètes de l'amour propre ne peuvent périr. Non qu'il doive non plus traiter son ennemi intérieur avec une sorte de colère et d'âpreté violente; car le sacrifice, loin d'endurcir le cœur, attendrit souvent les sentiments qu'il refoule. Ne rien faire de ce qu'on choisirait, et le faire avec grâce et douceur, c'est avoir en soi une autre volonté que la sienne; c'est être mort, mais pour être déjà ressuscité à la vie, et puiser le principe de l'action à sa source.

La mortification est donc la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même. Ce qui meurt, c'est ce qui empêche de voir, de faire, de vivre; et ce qui survit, c'est déjà ce qui renaît. Se survivre, là est l'épreuve de la bonne

volonté. Être mort ne serait rien, mais se survivre, se sentir dépouillé de ses complaisances intimes et de ses goûts d'indépendance, être dans ce monde comme n'y étant pas, trouver pour toutes les tâches humaines plus d'ardeur dans le détachement qu'on ne saurait en puiser dans la passion, voilà le chef-d'œuvre de l'homme. Tant de gens vivent comme s'ils ne devaient jamais mourir, c'est l'illusion; il faut agir comme mort, c'est la réalité. Suivant qu'on met en ligne de compte cet infini de la mort, comme tout change de signe! Et que la philosophie même de la mort est peu avancée! c'est qu'aussi rien ne supplée à la pratique de cette méthode des suppressions volontaires : combien peu l'ont expérimentée! combien voudraient arracher à ses prises juste ce qu'il faut lui livrer, sans songer que la mort peut et doit être l'acte par excellence! C'est là le secret de la terreur sacrée qu'éprouve la conscience moderne, comme l'avait sentie l'âme antique, à l'approche, à la seule pensée du divin. Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne.

Sans doute, il n'est pas nécessaire, il n'est pas même toujours utile de connaître la raison et le bienfait de cette mystérieuse substitution qu'opère la souffrance courageusement acceptée, qu'obtient la générosité d'un cœur dont rien de fini ne borne l'aspiration, qu'achève la mort affrontée ou subie avec magnanimité. Ce qu'il est long d'expliquer, difficile de justifier, n'exige souvent dans la pratique qu'un simple effort capable de résumer et de transfigurer toute une existence. Qu'il faut peu de chose pour trouver accès à la vie! un mince acte de dévouement, sous une forme toute populaire et parfois enfantine, c'en est assez peut-être pour que le germe divin soit conçu dans une âme, et le problème de la destinée résolu.

III

Mais, pour garder intacte la pudeur de la conscience et cette sincérité généreuse qui n'est qu'une volonté parfaitement conséquente à elle-même, une dernière disposition demeure essentielle. Faire tout ce qu'on sait et tout ce qu'on peut du devoir, fallût-il

aller héroïquement jusqu'au sang répandu; souffrir et mourir pour acquérir ce sans quoi nulle vie ne mérite d'être vécue, c'est bien, et c'est insuffisant. Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore attendre tout de Dieu comme si l'on n'avait rien fait de soi. Qu'on redoute donc cette secrète présomption qui est un suprême retour de la volonté propre : volontiers l'on se persuade que les seules forces humaines, en vertu de quelque nécessité naturelle, réussissent à consommer le grand œuvre du salut. Non, elles n'achèvent pas ce grand travail; car elles ne le commencent même pas.

Estimer que le renoncement de l'homme à sa volonté propre est son œuvre originale; se persuader finalement que cette abnégation est pleinement valable, expiatoire et salutaire, c'est toujours en revenir à la première illusion; c'est perdre de vue la vérité du Dieu vivant et le traiter encore comme un objet inerte, ouvrage des mains de l'homme et matière docile à son gré; c'est se le donner, et non se donner à lui.

Il faut donc (là est la difficulté de la voie étroite qui mène à la vie) allier ces deux dispositions pratiques : faire tout ce que nous pouvons, comme si nous n'avions qu'à compter sur nous; mais en même temps nous convaincre que tout ce que nous faisons, quoique nécessaire, est radicalement insuffisant. Ce que nous avons de force et de lumière ne saurait légitimement nous appartenir que si nous le rapportons d'abord à son principe. En un sens, l'action doit être toute de l'homme, mais il faut d'abord qu'elle soit voulue comme toute de Dieu. Dans cette parfaite synthèse de l'un avec l'autre, on ne peut dire que la première part de l'acte vient de l'un et que la seconde vient de l'autre : non, chacun doit agir pour le tout; il n'y a communion de deux volontés qu'à cette condition : l'une ne peut rien sans l'autre. Et l'action, œuvre commune, procède pourtant tout entière de chacune.

Ce n'est donc point assez de concevoir de bons désirs et de nobles desseins, en attendant, pour les exécuter, d'être soulevé par une inspiration étrangère. Il ne suffit pas que la volonté soit enceinte, il faut qu'elle ait enfanté. Ne vivons pas dans ce que nous voudrions faire; car c'est ce que nous ne faisons pas, et c'est ce que nous ne ferions jamais. Il faut agir, même où la pusillanimité se persuade que c'est impossible; pas plus qu'on ne doit se fier sans réserve à la solidité des actes accomplis, car ce qui s'y trouve de l'homme est toujours ruineux, pas plus il ne faut se

défier des œuvres futures, parce que nous devons toujours attendre un secours et une collaboration toute-puissante. C'est un même sentiment qui porte l'homme à cette crainte circonspecte à l'égard du passé où il s'est mis, et à cette courageuse initiative en face de l'avenir, où il doit considérer qu'un autre que lui est déjà présent.

Devant le problème de sa destinée, la seule attitude qui convienne à l'homme, c'est donc d'agir autant que possible selon qu'il a de lumière et de force, mais avec la conscience de ne point trouver en lui-même le principe, le moyen et la fin de son action, de ne jamais se croire arrivé au terme, de toujours recommencer avec l'élan du jeune soldat et la timide ardeur du novice. Le devoir, c'est de chercher sans se lasser, car on ne chercherait pas si l'on n'avait déjà trouvé ce qu'on n'atteint jamais en son fond, ce qu'on perd dès qu'on prétend s'y tenir. En agissant au mieux, on doit donc encore désirer le bien qu'on ignore et qu'on ne fait pas: on doit vivre avec le sentiment que le présent n'est pas une demeure permanente, mais un lieu de passage et comme un perpétuel trépas; vivre, avec la crainte de se trop accommoder à cette vie mourante en jouissant d'une certaine paix qu'elle offre aux tièdes et aux habiles. Sans doute c'est comme le poids d'un joug que nous avons ainsi à soutenir. Mais ce fardeau de la vie morale, pénible à envisager, pénible à soulever, s'allège à mesure qu'on avance, et il allège tout le reste. *Onus cuncta exonerans.* De même, loin d'être une charge pour lui, les plumes que porte l'oiseau, le portent.

Mais si l'homme doit jeter ainsi ses actes au delà du temps et de l'espace, hors du fini et hors de lui, ce n'est pourtant pas inconsistance de désir ni appétit de malade qui, toujours affamé, ne pourrait supporter rien de solide. Car cette inquiétude persévérante n'est bonne que dans la mesure où elle stimule l'activité présente, alors même qu'elle ne nous permet jamais de nous y borner. C'est l'action même qui doit nous donner, avec l'aliment rassasiant, cette vigueur renaissante de la santé et cette faim insatiable qui est la marque d'une volonté saine et intègre. Jusqu'à notre désir de bons désirs, il faut que nous replacions hors de nous l'origine de ce mouvement volontaire. Même quand nous ne faisons que demander d'avoir de quoi donner, cette prière n'est pas toute de nous; et ce n'est une prière qu'autant que l'aveu en est au moins implicite. A l'initiative absolue de l'homme, il est

nécessaire de substituer, librement, comme elle y est nécessairement, l'initiative absolue de Dieu. Ce n'est pas à nous de nous le donner, ni de nous donner à nous-mêmes; notre rôle c'est de faire que Dieu soit tout en nous comme il y est de soi, et de retrouver au principe même de notre consentement à son action souveraine sa présence efficace. La vraie volonté de l'homme, c'est le vouloir divin. Avouer sa foncière passivité, c'est, pour l'homme, la perfection de l'activité. A qui reconnaît que Dieu fait tout, Dieu donne d'avoir tout fait; et c'est vrai. Ne se rien approprier, c'est la seule méthode d'acquérir l'infini. Il est partout où l'on n'est plus à soi.

Mais ici encore, ici surtout, combien cette disposition salutaire est indépendante de la science abstraite qu'on en peut avoir! Pour que la sincérité demeure entière, il faut et il suffit qu'en agissant au mieux de ce qu'on sait, l'on se fonde, de désir et d'intention, sur celui, connu ou inconnu, qui peut seul inspirer, soutenir et parfaire l'ébauche de créature que nous sommes. Ni pour accomplir une action bonne, ni pour remédier à une défaillance volontaire, nous n'avons la force de faire ou le moyen d'expier : il faut donc le reconnaître pour rester dans la vérité. La vérité ne se répand que dans les vases vides. S'ils sont appelés à la récompense presque sans travail, c'est que les ouvriers de la dernière heure n'ont été loués d'abord par personne ni pour aucune tâche. Ainsi est-il nécessaire qu'il reste au fond du cœur un petit coin vierge par où l'hôte ignoré et désiré touche à l'âme. Il ne peut se donner que là où on lui fait place. Mais, à défaut de toute autre clarté sur lui, combien ce sentiment du besoin qu'on a de son opération suppose de droiture et de générosité vraie! Pour l'appeler ainsi avant même de le connaître, il faut être resté fidèle à la sincérité du bon vouloir jusqu'au bout : disposition toute simple, qu'un seul instant, qu'un élan du cœur suffit peut-être à produire, mais qui enveloppe l'infini.

Il semblait que l'effort suprême de la volonté, c'était de sacrifier tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est : voici pourtant que cet effort même est insuffisant, dès lors qu'on s'en attribuerait le mérite ou qu'on en admettrait l'efficacité. Sans doute, c'est la voie sûre et droite d'aimer l'invisible; de souhaiter par-dessus toutes choses ce qu'on renonce à posséder présentement; de tout perdre, pour sauver ce qui seul compte et mérite d'être; de

mourir, s'il le faut, pour vivre, puisqu'il semble impossible d'arriver à l'être sans traverser la mort : c'est l'aveu de l'homme à l'absolu, c'est la participation du néant que nous sommes à la vie réelle par l'oblation de la vie apparente. Et pourtant tout cela n'est rien encore sans la conscience de l'impuissance naturelle, de l'impossibilité même où l'homme est d'atteindre par ses forces seules à sa fin nécessaire. Aristote en avait le sentiment, quand il disait : il y a dans l'homme une vie meilleure que de l'homme; et cette vie, ce n'est pas l'homme qui la peut entretenir; il faut que quelque chose de divin habite en lui.

Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel : l'action de l'homme passe l'homme; et tout l'effort de sa raison, c'est de voir qu'il ne peut, qu'il ne doit pas s'y tenir. Attente cordiale du messie inconnu; baptême de désir, que la science humaine est impuissante à provoquer, parce que ce besoin même est un don. Elle en peut montrer la nécessité, elle ne peut le faire naître. S'il faut en effet fonder une société réelle et coopérer avec Dieu, comment présumerait-on d'y réussir, sans reconnaître que Dieu reste souverain maître de son don et de son opération? aveu nécessaire, mais qui cesse d'être efficace, si l'on n'appelle point le médiateur ignoré, ou si l'on se ferme au sauveur révélé.

Je montre comment l'idée même d'une Révélation rentre dans le développement intérieur de la conscience humaine; en sorte que, venant du dehors, elle ne peut cependant agir au dedans qu'en vertu d'une convenance préalable. — Je fais voir à quels caractères cette donnée, en apparence extérieure, doit son autorité et son crédit i time. — Je montre enfin quelle en est l'utilité : il faut qu'elle serve et qu'elle ait une efficacité pratique, si l'on veut que la mystérieuse connaissance de l'incomprehensible révélé ait un sens et s'humanise en quelque façon. Elle aussi vient donc prendre place dans le dynamisme de l'action. La science humaine n'a pas à rechercher si c'est réel ni même si c'est possible : elle doit montrer, au nom du déterminisme, que c'est nécessaire.

CINQUIÈME PARTIE

L'ACHÈVEMENT DE L'ACTION

Le terme de la destinée humaine.

L'action ne s'achève pas dans l'ordre naturel. Mais le seul nom du *surnaturel* n'est-il point le scandale de la raison? Et la seule attitude du philosophe en face d'un tel inconnu n'est-il pas de l'ignorer, ou, plus résolument et plus franchement, de le nier? — Non. Le nier ou l'ignorer, c'est là ce qui est contraire à l'esprit philosophique. Loin d'empiéter sur un domaine réservé, il faut montrer que tout empiétement réel est impossible : de cette impossibilité même ressort une relation nécessaire; et c'est encore à la science rationnelle d'étudier l'indépendance absolue et la nécessité de cet ordre supérieur.

C'est du surnaturel qu'il est surtout juste de répéter la parole d'Aristote sur la philosophie première : « S'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher. » On ne peut exclure la métaphysique que par une critique métaphysique : prétendrait-on donc se prononcer contre ce qui, par hypothèse, est étranger à l'ordre philosophique, sans que ce jugement sommaire excédât en rien la compétence philosophique? Deux propositions dépassent également le droit strict de la science purement humaine : « Ce n'est pas. » — « C'est. » Or, montrer qu'il est impossible à la philosophie de repousser ou de constituer par ses seules forces une vérité, une action, une vie supérieure à la nature, c'est encore œuvre de philosophe. Et pourtant cette critique en apparence toute négative qui demeure sur le terrain même de ceux

qui prétendent ignorer ce qu'ils nient en effet, a nécessairement un résultat très positif. Établir qu'il est impossible de porter, en ce sujet, une négation valide, c'est en effet maintenir, non point que « c'est » (la foi étant, par hypothèse, un don gratuit), mais que « c'est possible », puisqu'il n'est pas possible de prouver que c'est impossible.

Il ne faut d'ailleurs pas considérer que la supposition du surnaturel est purement arbitraire; si elle l'était, on serait, par le fait, autorisé à la négliger comme une fiction évidemment chimérique. Mais tout ce qui précède a pour résultat de nous amener à la conscience d'une incurable disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action. Aussi, en étudiant les conditions de la sincérité complète, en essayant de déterminer les dispositions d'une volonté entièrement bonne et conséquente, n'a-t-on pas cru deviner qu'il y avait un perpétuel sous-entendu? preuve, non pas que cette enquête dissimulait une arrière-pensée et d'artificielles intentions, mais qu'elle répondait au secret mouvement d'une conscience qui, devançant la lente marche de l'investigation, en sait déjà plus qu'elle ne feint de savoir, et qui s'étonnerait volontiers de vivre au milieu de vérités, de dogmes, de traditions anciennes dont elle avait perdu le sens et qu'elle retrouve comme des nouveautés.

Ce n'est pas tout : car cette disposition que la pratique sincère de la vie fait naître dans la solitude de la conscience, on en rencontre encore le vivant témoignage autour de soi. Oui, il reste des témoins, μάρτυρες, peut-être importuns et indiscrets, mais dont pourtant l'état d'âme réclame un peu de cette curiosité sympathique qu'on accorde à tant d'autres. Car, vivant parmi cette civilisation historique et scientifique qu'on leur oppose, en cet âge de critique et de naturalisme, plusieurs au moins savent ce qu'il en est. Ils entendent les reproches, ils connaissent les dédains des esprits forts. Ils disent, eux aussi, le mot qu'on leur dit : *Stultitia et scandalum*. S'ils passent outre, ils ont peut-être des raisons qu'il est scientifique de connaître autant qu'un rite bouddhique. Et qu'on se demande seulement si les motifs qu'on pense avoir pour nier, ne sont pas ceux précisément qui devraient faire affirmer et vouloir ce qu'on repousse et ce qu'on hait!

Il serait donc étrange qu'il fût scientifique d'exclure ce qu'il n'est pas scientifique d'admettre : comme si la preuve négative n'était point, par elle-même, plus difficile à établir que la preuve

positive. Car c'est d'une impossibilité de fait qu'il faudrait se prévaloir, pour nier la simple possibilité logique du surnaturel. Nous ne comprenons en son fond le moindre détail du moindre des faits coutumiers. Nous ne savons même ce que nous faisons. Et nous prétendrions dire : Voilà qui est possible, voici qui ne l'est pas. Tout, en un sens, est surnaturel et rien ne l'est, parce qu'en tout acte, bien plus, en tout phénomène il subsiste, dans ce qui est connu, un irréductible mystère. Mystère que l'expérience sensible; et tous y croient, et l'on construit une science sur l'autorité des sens; puis l'on ne veut plus qu'il y ait d'autre mystère que celui-là; comme si, par ce qu'on en connaît, on avait déterminé et limité ce qu'on en ignore!

Il serait étrange qu'il fût scientifique d'étudier la lettre et l'esprit de tous les cultes sauf d'un. A-t-on estimé que critiquer, comme on l'a fait, toutes les formes superstitieuses et toutes les fictions qu'invente l'action humaine pour se donner l'illusion d'être achevée, c'était outrepasser les droits de la philosophie? non. Pourquoi donc ne serait-elle pas en droit de regarder s'il n'y a aucune forme religieuse qui échappe à ces critiques mêmes et sur laquelle elle cesse d'avoir prise? Non qu'il soit légitime de prétendre découvrir, par la raison seule, ce qu'il faut qui soit révélé pour être connu. Mais il est légitime de pousser la recherche jusqu'au point où nous sentons que nous devons désirer intimement quelque chose d'analogue à ce que, du dehors, les dogmes nous proposent. Il est légitime de considérer ces dogmes, non point sans doute d'abord comme révélés, mais comme révélateurs; c'est-à-dire de les confronter avec les profondes exigences de la volonté, et d'y découvrir, si elle s'y trouve, l'image de nos besoins réels et la réponse attendue. Il est légitime de les accepter, à titre d'hypothèses, comme font les géomètres en supposant le problème résolu et en vérifiant la solution fictive par voie d'analyse. Peut-être, à les considérer ainsi, serait-on surpris du sens humain d'une doctrine que beaucoup jugent indigne de plus ample examen, et qu'on confond (reproches opposés dont la contradiction même devrait provoquer un peu de réflexion) avec un sec formalisme de pratiques, avec une onction d'émotions mystiques, avec une routine de cérémonies sensibles, avec une jurisprudence casuistique, avec une discipline mécanique. Il faut bien en interpréter l'esprit avec le soin qu'on apporterait à l'étude d'un texte sanscrit ou d'une coutume mongole.

Il serait étrange enfin d'opposer au surnaturel ce qui en est la seule raison d'être et la propre définition. Est-ce qu'il serait, s'il n'était qu'un objet d'étude, une conquête de l'effort humain, s'il ressortissait de la philosophie même? Est-ce qu'il serait, s'il n'exigeait de l'homme rien qui surpasse, déconcerte et meurtrisse sa nature? Est-ce qu'il serait, si le don éminent que, par hypothèse, il apporte à notre conscience n'était point tellement conforme aux impérieuses exigences de la volonté, que ce don même, loin d'être facultatif et surérogatoire, nous fût imposé comme un devoir?

A-t-on réfléchi à ces inconséquences accumulées? — On avouerait bien encore que l'ordre naturel ne suffit pas à l'homme. Mais on voudrait que le surnaturel rentrât dans l'ordre naturel lui-même. — On prétend que la seule notion de révélation ne supporte pas la discussion rationnelle. Et l'on ne supporte pas que cette conclusion négative soit discutée : sous prétexte de respect, le libre examen refuse même l'examen. — On s'impose à l'égard du dogme une muette réserve que le dogme ne demande pas, que le dogme condamne. Et ces respectueux qui ne veulent pas qu'on le critique sont ceux mêmes aux yeux de qui il est d'invention tout humaine. — On reconnaît, avec la clairvoyance d'une critique aiguisée, l'absolue inanité de toutes les inventions superstitieuses, parce qu'elles font venir de l'homme seul ce qui ne peut venir de l'homme seul. Et, en présence d'une doctrine qui condamne toutes les superstitions en se donnant comme d'origine supérieure, on tire de cette prétention qui la met hors de pair un grief nouveau : on lui reproche d'être ce qu'on reprochait aux autres de n'être pas. — On prête aux superstitions mêmes quelque chose de la valeur intime qu'on dérobe à la religion, comme si au fond tous les cultes étaient équivalents; sans remarquer que les hommes qui ne se contentent d'aucune forme purement naturelle de l'action, sont ceux-là mêmes qui savent se contenter de la foi et s'y tenir. Car c'est par un même sentiment qu'on s'élève à en sentir le besoin, à y trouver la satisfaction convoitée et à en aimer les exigences : ceux qui attendent et qui reçoivent la vérité sont ceux qui n'en attendent et n'en reçoivent plus d'autre. — On semble « prêt à mourir de ne pouvoir nommer ce qu'on adore ». Et, s'il se nomme, on déchire ses vêtements en criant au blasphème; boulimie singulière qui, sous l'apparence d'un appétit dévorant, cache une satiété, un dégoût, une absence de toute

faim généreuse. Quand on aime la vérité plus que soi, coûte-t-il d'abaisser sa pensée infirme devant l'infinité de ce qu'il y a à croire? Et c'est là qu'est le germe d'une plus grave inconséquence, origine ordinaire de toutes les autres. — Il semblait que l'expansion du cœur humain fût infinie, que son besoin de tendresse, de dévouement et de bonheur mérité, le seul qu'il puisse goûter, fût insatiable; il semblait qu'on fût prêt à souffrir et à mourir par amour. Mais, en face des sacrifices sensibles ou intellectuels que l'égoïsme de l'orgueil ou de la volupté doit faire à la conscience, voilà qu'on se révolte comme si c'était tyrannie et intolérance. C'était l'aveu de la volonté droite, que l'amortissement des sens peut seul, comme une expérimentation, nous ouvrir une vie supérieure; que rien de sensible ne doit nous séduire dans ce que nous voulons de l'être; que, pour recevoir celui que nous attendons, il faut nous exterminer en quelque façon nous-mêmes. Et l'homme crucifie par haine qui lui demande d'être crucifié par amour.

Le rôle de la philosophie n'est-il pas de redresser jusqu'au bout la volonté de l'homme, en recherchant toujours, dans son action, ce qui est vraiment conforme à sa primitive visée? Aussi, sans préjuger aucune question proprement religieuse -- c'est d'un autre ordre, — est-il nécessaire d'écarter, par la philosophie, les obstacles qu'accumule, sans doute à tort, une philosophie hostile de parti pris, non point au contenu de telle ou telle formule dogmatique, mais à la notion même de révélation et à la possibilité, à l'utilité de tout dogme défini. On veut que la philosophie ait son domaine propre et indépendant : la théologie le veut avec elle et pour elle. L'une et l'autre exigent une séparation des compétences; elles restent distinctes l'une de l'autre, mais distinctes en vue d'un concours effectif : *non adjutrix nisi libera; non libera nisi adjutrix philosophia.* La plénitude de la philosophie consiste, non pas en une présomptueuse suffisance, mais dans l'étude de ses propres impuissances et des moyens qui, d'ailleurs, lui sont offerts pour y pourvoir. Oui ou non, ces moyens répondent-ils à son exigence?

CHAPITRE I

LA NOTION DE DOGMES ET DE PRÉCEPTES RÉVÉLÉS ET LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

S'il fallait considérer que la révélation elle-même vient toute du dehors comme une donnée entièrement empirique, la seule notion d'un dogme ou d'un précepte révélé serait totalement inintelligible. Car, par hypothèse et par définition, la révélation n'use des intermédiaires sensibles et naturels que comme d'un véhicule pour le surnaturel dont les sens et la science ne sont pas juges. Aussi, sans qu'on ait encore le moins du monde à se prononcer sur la valeur de ce qu'on nomme *révélé*, est-il essentiel d'étudier le mécanisme et la genèse de cette notion : critique que la philosophie n'a guère qu'ébauchée.

I

Qu'ils soient ou non surnaturels en leur principe, ce n'est point dans les signes sensibles eux-mêmes, qu'il faut voir l'origine de notre idée de révélation. C'est par le développement de l'activité pratique et grâce à l'effort de la volonté pour s'égaler à son propre élan, qu'est né, on a vu comment, le besoin d'une correspondance extérieure et d'un complément nécessaire à notre action intime.

Aussi, selon la disposition intérieure des volontés, les mêmes signes révélateurs produisent des effets et provoquent des interprétations opposées. — A qui prétend se suffire, toute doctrine

ou toute discipline qui se propose comme d'origine surnaturelle, semble plus odieuse monstruosité que n'importe quelle superstition; la superstition, du moins, n'est qu'une invention plus ou moins avouée de l'homme et comme une entreprise de la volonté sur le mystère universel. — A qui a senti un désir de l'infini, à qui a conscience des besoins de la conscience, mais sans être entré sincèrement dans cette voie étroite du trépas à la vie dont on a montré qu'elle est la seule route d'une volonté conséquente, la révélation, bien que peut-être attendue et appelée, demeure fermée, scandaleuse, haïssable du moment où elle n'est pas ce qu'on souhaiterait qu'elle fût.

Il faut en effet s'entendre sur la nature des symboles expressifs qui seuls peuvent, du dehors, apporter à l'homme la réponse positive qu'il réclame : ils ne sauraient être que des signes à double entente, justement parce que la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié. Ces signes, si éclatants qu'on les suppose, ne sauraient donc avoir une efficacité nécessitante; ils ne peuvent offrir l'infini que sous les traits du fini. Et c'est même là, pour les esprits déliés, un des plus difficiles obstacles à surmonter : car il semblerait presque naturel de trouver l'absolu dans la suppression du relatif, et la vie surnaturelle dans la mort sensible. Mais ressaisir l'être sous des espèces sensibles; admettre qu'un acte particulier, contingent et borné, puisse contenir l'universel et l'infini; prendre dans la série des phénomènes, un phénomène qui cesse tout entier d'y appartenir, voilà le prodige. Les grandeurs spirituelles n'ont rien de cet éclat qui force l'assentiment en s'imposant aux sens, rien de cette évidence qui violente l'entendement sans réserver l'entière liberté du cœur. Ce qui en est visible aux yeux, ce qui en est clair à la pensée, semble en contredire et en cacher l'invisible beauté. En sorte qu'il serait presque plus facile d'y croire, sans ce qui est sensible et raisonnable en elles : épreuve singulière de l'esprit, que ce mélange de lumière et d'ombre où, à défaut de la pleine clarté, il semblerait que la pleine nuit fût seule possible [1]. Et pour-

1. Pascal a vivement senti ce combat nécessaire de la lumière et des ténèbres : « Je puis bien aimer l'obscurité totale; mais si Dieu m'engage dans un état à demi obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît; et, parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité, il ne me plaît pas. C'est un défaut, et une marque que je me fais une idole de l'obscurité, séparée de l'ordre de Dieu. Or il ne faut adorer que son ordre. » PENSÉES, éd. *Havet*, II, p. 116.

tant n'est-ce point là le désir formel du cœur, n'est-ce pas l'invocation instante de la volonté? Que l'inaccessible se rende accessible, on le demande; et, si la merveille semble consommée, on refuse d'y croire comme à un scandale trop fort pour la raison.

Voilà pourquoi ce qui subjugue et illumine les uns est aussi ce qui endurcit et aveugle les autres. *Signum contradictionis.* Il s'y rencontre un tel mélange des contraires, que les malintentionnés y trouvent toujours de quoi s'aheurter, les fidèles, de quoi se conduire et s'éclairer. C'est ainsi parfois qu'un homme trop clairvoyant pour le commun paraît énigmatique; et il y a une apparente folie comme celle d'Hamlet, qui n'est que l'expression forte et crue, hors des conventions banales, de la pénétrante raison. Les signes donc, quoique nécessaires, ne sont jamais suffisants; c'est l'interprétation, c'est le besoin intérieur qui est tout, puisque de cette préparation dépend que la lumière soit aveuglante ou que les ténèbres fassent ressortir plus vive la clarté. Car, à qui sait l'entendre, le mystère même est une illumination nouvelle, parce qu'il propose comme obscur ce qu'on veut justement qui dépasse la force d'un regard borné.

Et les miracles mêmes, dont aucune science ne peut dire qu'ils sont impossibles, la science ne se prononçant que sur le réel et non sur le possible, les miracles peuvent-ils être autre chose qu'un défi à la raison commune, toujours prête à se cantonner dans ses coutumes routinières? provocation qui, elle aussi, satisfait ou irrite les cœurs, selon qu'ils y sont disposés. Ces coups brusques n'agissent qu'autant qu'on en saisit, non pas le merveilleux sensible, qu'est-ce que cela, mais le sens symbolique. Et quel est ce sens? Nul fait, quelque étrange et déconcertant qu'il soit, n'est impossible; l'idée de lois fixes dans la nature n'est qu'une idole; chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique. A aller au fond des choses, il n'y a rien de plus sans doute dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires; mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle : et voilà le sens de ces brusqueries exceptionnelles qui provoquent la réflexion à des conclusions plus générales. Ce qu'elles révèlent, c'est que le divin n'est pas seulement dans ce qui semble dépasser la puissance accoutumée de l'homme et de la nature, mais partout, là même où nous estimons volontiers que l'homme et la nature se suffisent. Les miracles ne sont donc miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà

prêts à reconnaître l'action divine dans les événements et les actes les plus habituels. La nature est si ample et si diverse qu'elle est partout équivoque; et, en frappant sur les âmes, elle rend le son qu'on veut qu'elle rende.

Ce n'est donc pas de la révélation même (dans l'hypothèse où elle est), ni des phénomènes naturels (dans l'hypothèse où elle n'est pas), que peut venir à l'homme l'idée de préceptes ou de dogmes révélés. C'est d'une initiative interne que jaillit cette notion. Mais comment cette disposition toute subjective saurait-elle reconnaître au dehors s'il y a en effet un aliment préparé pour calmer cet appétit du divin? et, après qu'on a senti l'inévitable tourment de l'infini, après qu'on a sommé Dieu de soulever les voiles du monde et de se montrer, comment discerner cette présence, si elle est réelle? comment reconnaître cette réponse authentique, si elle est vraiment prononcée?

II

On demande bien à Dieu de se révéler. Mais, la plupart du temps, l'homme commence par y mettre ses conditions, comme s'il ne cherchait qu'à décerner l'apothéose à ses propres désirs : souhaitant de suivre à l'écart un plus doux sentier, il exige que ce sentier même soit la vraie voie. Toujours, quand on ne se livre pas à la volonté divine, on veut que Dieu veuille ce que l'homme veut.

Et pourtant croire en Dieu, le désirer, l'appeler, tout cet aveu nécessaire de la conscience n'a de raison, pour nous, qu'autant que nous attendons de lui ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne pouvons être ni faire seuls. Si on ne le veut pas où il est, c'est qu'on le voudrait où il ne peut être. Où donc le trouver, sinon où la volonté, par une sorte de dépossession, est poussée au-dessus d'elle-même? Et, comme cette abnégation ne va pas sans une secrète souffrance, comme cette opération, pour être surnaturelle, a besoin de crucifier les complaisances de l'amour-propre, comme elle tend, selon le langage de saint Paul, à la division de l'âme avec l'esprit jusqu'aux dernières jointures et à la moelle des os, c'est donc un même caractère qui fait repousser le divin aux esprits pleins de soi ou aux courages défaillants, et qui le révèle aux âmes dévouées dont on peut dire qu'elles ne

voudraient pas d'un Dieu qui n'aurait pas à leur égard ces jalouses prétentions. Car le grand effort du cœur, c'est de croire à l'amour de Dieu pour l'homme. Et qui a compris pourquoi l'homme peut et veut être divinement aimé comme s'il était le Dieu de Dieu même, ne s'étonne plus que la voie de l'anéantissement et de la mortification soit la route de l'amour plein. Qui est bon exige qu'on soit exigeant envers lui.

C'est donc seulement dans le vide du cœur, c'est dans les âmes de silence et de bonne volonté qu'une révélation se fait utilement écouter du dehors : elle n'est digne d'accueil que par ce qui la rend méprisable et odieuse aux autres. Le son des paroles et l'éclat des signes ne serait rien sans doute, s'il n'y avait intérieurement un dessein d'accepter la clarté désirée, un sens déjà préparé à juger la divinité du verbe entendu. Toujours les hommes ont tendu l'oreille et le regard, pour recevoir ce que les hommes ne peuvent voir et entendre sans mourir. Et, s'ils ont cru démêler cette parole meurtrière et vivifiante où elle ne retentissait pas encore, s'ils lui ont fermé l'accès quand elle a prétendu résonner, c'est peut-être qu'ils ne portaient pas, épuré en eux, ce sens d'une vie plus haute. L'homme de désir est rare; et c'est le seul qui soit la mesure de la vérité donnée, le seul qui ait la compétence et le discernement de son origine. Pour la reconnaître, il faut s'attendre à ce qu'elle soit, non telle qu'on la voudrait, mais telle qu'elle est.

Et que peut-elle être, que faut-il qu'elle soit en effet, si, d'accord jusqu'au bout avec nous-mêmes, nous essayons de formuler, contre nous, l'ultimatum de notre propre volonté?

Si elle est, il faut que la révélation divine se propose comme indépendante de l'initiative humaine. Il est nécessaire qu'elle exige un acte de soumission, une substitution de pensée et de volonté, un aveu de la raison impuissante; en sorte que la raison même l'estimerait fausse dès lors qu'elle ne réclamerait pas de nous ce sacrifice inévitable. Mais ce n'est pas au seul effort de la volonté humaine qu'il est possible de rapporter cette salutaire disposition d'obéissance; car ce n'est pas de nous que peut procéder le mouvement surnaturel. Il faut donc que même l'élan de la recherche qui nous porte à Dieu soit, en son principe, un don. Sans cette indispensable médiation, nous ne sommes et nous ne pouvons rien. Il n'y a donc de révélation, donnée ou reçue, que par un médiateur : première et essentielle exigence.

Et ce que nous ne pouvons concevoir seuls, nous pouvons encore moins le consommer seuls; rien de ce que l'homme accomplit, rien dans l'ordre naturel de l'action n'aboutit à sa perfection et n'atteint Dieu; pour faire de Dieu, selon l'impérieux besoin de notre volonté, la fin de l'homme, pour devenir son coopérateur, pour rapporter toute vie à sa source et à sa destinée, il faut un aide, un intercesseur, un pontife qui soit comme l'acte de nos actes, la prière de notre prière, et l'offrande de nôtre don. C'est par lui seul que notre volonté peut s'égaler à elle-même et tenir tout l'entre-deux, de son principe à son terme : seconde et plus essentielle exigence : *via et veritas*, — *via* d'abord.

Et ce n'est pas seulement pour croire et pour agir, pour connaître et opérer la vérité, c'est pour remédier aux inévitables défaillances de l'action qu'un secours est essentiel à l'homme. Ce qu'il fait, même dans l'ordre proprement naturel, a un retentissement infini. Et, s'il a mal fait, sa faute enferme toujours quelque chose d'absolument irréparable. Pour anéantir le mal, il faut donc une puissance et une expiation dont nous ne trouvons jamais en nous la plus faible part. Détruire le passé à jamais fixé! rendre la vie à l'action morte et à la volonté pervertie! remédier à une atteinte qui est meurtrière pour l'homme et pour Dieu! La pensée demeure confondue devant l'énormité de cette tâche nécessaire. Pour donner, garder et restaurer la vie, il faut un sauveur.

Suprêmes exigences auxquelles l'homme se sent incapable de satisfaire, dont sa raison voit la nécessité plutôt qu'elle n'en comprend la possibilité, et qui, pour être simplement conçues, supposent déjà une inspiration qui ne vient pas de l'homme seul. Mais encore (et c'est là une dernière requête de la conscience humaine), il faut que cette inspiration initiale soit donnée à tous, comme un minimum suffisant : la révélation, si elle est, doit, pour être authentique, s'adresser prophétiquement à ceux qui l'ont précédée, symboliquement et secrètement à ceux qui n'ont pu la connaître; elle doit être indépendante des temps et des lieux; vraiment universelle et d'une permanente efficacité; se perpétuant non comme quelque chose de futur ou de passé, mais comme l'éternel présent; multiple et successive dans son application, sans cesser d'être une et fixe en son principe.

III

Et toutefois, la plus grande difficulté ne subsiste-t-elle pas encore? On a bien pu montrer comment, par une disposition toute subjective, naît la pensée d'une révélation possible et le besoin d'une révélation réelle. On a pu voir comment, du dehors, elle doit offrir des caractères appropriés aux exigences intimes. Mais l'essentiel c'est de comprendre de quelle façon elle agit et se donne à elle-même les propres garanties de son crédit. Car, alors même que théoriquement l'on verrait quelles sont ces dispositions subjectives et ces conditions objectives, alors qu'on discernerait où et comment la concordance s'établit entre elles, cette connaissance spéculative ne serait point encore celle qu'il est nécessaire d'avoir, parce que, pour être crue comme il faut qu'elle soit crue, la doctrine révélée doit fournir elle-même ses raisons de créance et apporter sa propre certitude, comme un don surnaturel. S'il faut qu'elle soit admise, elle ne saurait jamais l'être en tant qu'elle nous est claire et qu'elle vient de nous (jamais d'ailleurs cette clarté n'est vraiment toute transparente); elle ne peut être acceptée comme il faut qu'autant qu'elle nous est communiquée et qu'elle demeure mystérieuse en son fond.

Or c'est là le grand et délicat problème : comment introduire et faire vivre en nous une autre pensée, une autre vie que la nôtre? et en quoi peut-il être utile d'affirmer ce qui reste impénétrable, qu'y a-t-il d'efficace et de salutaire à confesser l'incompréhensible révélé? Comment croire et que sert de croire à ce qu'on ne peut comprendre?

C'est ici, encore et surtout, que se manifeste la souveraine efficacité et la puissance médiatrice de l'action. Car, d'une part, c'est par le canal de l'action que la vérité révélée pénètre jusqu'à la pensée sans rien perdre de son intégrité surnaturelle; et, d'autre part, si la pensée croyante, tout obscure qu'elle demeure parmi les rayons que la foi répand de son inaccessible foyer, a un sens et une valeur, c'est parce qu'elle aboutit à l'action et trouve dans la pratique littérale son commentaire et sa vive réalité. Qu'on veuille considérer un instant cette capitale explication. Non qu'il faille, pour l'examen même, admettre la vérité formelle du dogme; il va suffire, à la façon des géomètres, d'étu-

dier les relations intrinsèques et les convenances certaines d'une hypothèse dont, au nom même du déterminisme de l'action humaine, l'analyse découvre simplement la nécessité et la cohérence.

Voici donc l'état de la difficulté. Pour consommer la nature et clore l'aspiration de l'homme, l'homme et la nature ne suffisent pas : or il est impossible que le déploiement complet de l'action volontaire ne nous amène pas devant ce trou béant qui nous sépare de ce que nous voulons être; il est impossible que nous comblions l'abîme; impossible que nous ne voulions pas qu'il soit comblé; impossible que nous ne concevions point la nécessité d'une divine assistance. Et pourtant il semble inconcevable que cette opération demeure surnaturelle en devenant nôtre, ou qu'elle soit nôtre sans cesser d'être surnaturelle. Elle devrait, ce semble, venir toute d'une source extérieure à nous; et elle devrait nous être tout entière immanente. Par où donc cette vie supérieure saurait-elle s'insinuer en notre vie, s'il est vrai qu'il faut que, dans son principe même, elle soit absolument indépendante de notre initiative? par où lui donner accès : par nos pensées? mais on ne peut croire sans agir; par nos actes? mais on ne peut agir sans croire; et, dans ce cercle parfaitement clos de la vie intérieure, il n'y a, semble-t-il, point de porte ménagée à l'intrusion d'une opération étrangère. Comment donc faire descendre, dans ce vide qui demeure tout grand ouvert au centre de notre vie, cet indispensable et inaccessible secours?

Embarras qui n'a rien de fictif et qu'il n'est pas nécessaire de définir pour l'éprouver : même vaguement senti, il a troublé, jusqu'à l'angoisse, tant d'hommes prêts, disent-ils, s'ils eussent connu la route de Damas, à y courir. Mais ce chemin, ils le connaissent mieux qu'ils ne pensent. Car la suite réglée de la vie intérieure leur révèle, par une dialectique nécessaire, les conditions précises d'une complète sincérité. Sans savoir peut-être pourquoi, ils sentent qu'il faut agir encore; et s'ils ne veulent pas agir sans savoir pourquoi, il est possible, il est nécessaire que la science de l'action leur manifeste la raison profonde de cette docilité pratique qui leur paraît imposée.

Même après qu'il a fait taire les dernières révoltes du sens propre et qu'il a confessé son incapacité et son besoin, l'homme n'a pas la vie en soi. Il peut être convaincu de l'excellence du dogme; il peut même avouer la possibilité et la nécessité du sur-

naturel, sans y être converti pour cela, et sans avoir la foi, ce qui se nomme la foi. Il ne l'aura pas, tant qu'il se fondera sur sa propre pensée et sa propre initiative, parce que se fonder sur soi ce serait encore se borner à ce dont il a reconnu l'insuffisance. C'est donc ici que, pour réintégrer dans son opération voulue tout ce qui se trouve au principe même de son aspiration volontaire, le généreux incroyant doit franchir le pas décisif de l'action. Pourquoi? parce qu'il a besoin d'un don : encore faut-il qu'il le reçoive; et l'action est le seul réceptacle qui le puisse contenir. S'il doit y avoir, pour que la volonté trouve son équation, synthèse de l'homme et de Dieu, il ne faut pas oublier que l'acte commun qui consacre toute alliance, est, en un sens, tout entier l'œuvre de chaque coopérateur. Or il s'offre à l'homme des actes qui, par hypothèse, sont purement de foi; des actes qu'il n'a aucune raison naturelle de s'imposer et qui répugnent à son sens propre parce qu'ils réclament de lui une sorte de désappropriation; des actes que l'homme purement homme n'accomplirait jamais pour lui seul. Et c'est pour cela qu'il a une raison nouvelle d'agir : la nature et l'homme ne lui suffisent pas; il agira donc pour ce qui n'est rien de la nature ni de l'homme. Sans la foi, il est vrai, il ne saurait produire ces étranges actions que comme œuvres naturelles; mais, en fin de compte, n'a-t-il pas une raison naturelle pour en faire l'essai? Oui, s'il est conséquent, il faut qu'il essaye; et la raison de cette indispensable expérience, c'est d'apporter, dans le contrat souhaité, toute la part de l'homme, en agissant pour ce qui n'est rien de l'homme, afin de voir s'il s'y révèle tout de Dieu. On ne peut savoir ce qu'il en est que par une expérimentation effective. Là réside un suffisant motif d'action, un motif humain qui rend inexcusable toute abstention systématique. Y manquer, c'est se manquer à soi-même.

« Mais, encore, comment saurait-on agir avec confiance et sans hypocrisie ni servilité, en pratiquant ce qu'on ne croit pas? » — Qu'on se rassure et qu'on se détrompe. On n'a pas la foi : soit; ce n'est point par un effort de pensée qu'on l'aura jamais. Elle n'atteint pas directement l'esprit, et l'esprit l'atteint moins encore. Mais, si ce qui précède a un sens, cette vue humaine, ce désir humain de ce qui paraît juste et nécessaire suffit à autoriser l'acte même qu'il exige, un acte naturel en son intention; et, dans cette action, il se cache peut-être ce que la simple intention ne renfermait pas encore, la présence de la vie surnaturelle

qui, si elle est, se révélera à l'homme et qui ne peut se révéler qu'ainsi. S'il écarte les obstacles qui l'offusquaient, s'il va jusqu'au bout de sa sincérité, il rencontrera, dans l'opération volontaire, la certitude voulue. Quel scrupule l'arrêterait? — La crainte de profaner ce à quoi il ne croit pas? Mais, puisqu'il n'y croit pas avant d'agir, il ne saurait se reprocher un acte naturel du moment où il en avoue la convenance naturelle. — L'inquiétude de ne point être assez sincère avec lui-même? mais n'a-t-on pas remarqué, dans l'ordre humain, ce besoin d'agir pour confirmer et produire la volonté d'une volonté sérieuse? — L'effroi du mystère qu'il aborde et de la lumière qui va peut-être l'envahir et le subjuguer tout après l'action? mais, s'il est pleinement sincère, n'est-ce point ce qu'il doit souhaiter? Et c'est pourquoi, tout justement, l'acte est comme le péage et le passage de la foi : il suppose l'abdication totale du sens propre; il signifie l'humble attente d'une vérité qui ne vient pas de la pensée seule; il met en nous un autre esprit que le nôtre. *Fac et videbis.*

Ainsi (quelque étrange que paraisse cette règle de conduite), qui a compris la nécessité, qui a senti le besoin de la foi, doit, sans l'avoir, agir comme s'il l'avait déjà, pour qu'elle jaillisse en sa conscience des profondeurs de cette action héroïque qui soumet tout l'homme à la générosité de son élan. Car ce n'est point de la pensée qu'elle passe au cœur, c'est de la pratique qu'elle tire une lumière divine pour l'esprit. Dieu agit dans cette action; et c'est pour cela que la pensée qui succède à l'acte est plus riche d'un infini que celle qui le précède. Elle est entrée dans un monde nouveau où nulle spéculation philosophique ne peut la conduire ni la suivre.

Du moins, en réservant cette donnée surnaturelle dont l'homme ne dispose ni pour en faire la science, ni pour en user dans la pratique, il reste nécessaire de poser simplement ce don à titre d'hypothèse, afin d'en étudier non plus seulement la possibilité abstraite ou les conditions préalables, mais pour définir le concours naturel et les conséquences conditionnelles que requiert et qu'entraîne l'action religieuse. Car (on ne peut trop y insister), à supposer que cette action *théandrique* soit toute fondée sur la volonté divine, la volonté humaine lui demeure coextensive. C'est un don, mais un don qu'on acquiert comme s'il était un gain [1].

1. « Gratia liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum.

Maïs, si la pratique peut aboutir à la foi, est-ce que la foi peut aboutir à la pratique même? Et ne s'offre-t-il pas un suprême embarras, sous la forme de ce dilemme qui, de l'action, semble exclure la foi, ou, de la foi, l'action? Si, en effet, l'acte, même commencé sans conviction, s'achève à la lumière d'une croyance nouvelle, cette croyance, dès qu'elle est reçue et possédée, n'est-elle pas un état de sécurité et de repos où il suffit d'adorer en esprit et en vérité, sans mêler les misères de l'action transitive à cette vie supérieure? Ou bien, si cette foi est toujours mystérieuse comme un don venu tout entier d'en haut, par quelle voie le dogme transcendant et incompréhensible saurait-il inspirer des actes capables de l'exprimer sans le dénaturer, et s'enfermer dans la lettre d'un symbole, d'un rite ou d'un sacrement sans tourner en idolâtrie la pureté du sentiment intérieur?

Erreur subtile et très répandue, née d'une philosophie incomplète et d'une défaillance du sens religieux, que la philosophie doit dissiper par une vue plus juste de la dignité de l'action humaine et de son infinie capacité. Car (à développer simplement la suite réglée des convenances fondées sur la nature même de l'action), c'est au contraire par la pratique que la foi se développe et se purifie, comme c'est la foi qui inspire et transfigure toute la vie pratique de l'homme. De la lettre à l'esprit, du dogme au précepte, il y a un échange perpétuel et une intime solidarité. La lettre c'est l'esprit en action. Et, si les mystères semblent des vérités purement spéculatives, il naît cependant par la réunion d'un mystère à l'autre des vérités toutes pratiques. Les dogmes non seulement sont des faits et des idées en actes, mais encore ce sont des principes d'action. C'est ce qu'on va comprendre en étudiant la valeur de la pratique littérale et le sens des actes de précepte.

Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in ceteris comitetur; ad hoc utique praeveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa. » *Sancti Bernardi abbatis* Tractatus de Gratia et Libero Arbitrio, *cap.* XIV, § 47.

CHAPITRE II

LA VALEUR DE LA PRATIQUE LITTÉRALE ET LES CONDITIONS DE L'ACTION RELIGIEUSE

Que par le développement complet de la volonté humaine et par une générosité entière dans l'action l'on ait abouti à l'aveu et à l'indigence sentie d'une vérité supérieure à la raison, c'est peut-être ce qu'on a réussi à comprendre et à admettre. Mais que cette foi puisse à son tour devenir le principe d'actes incarnés dans la nature sensible; que l'intervention divine descende dans le détail de la vie pratique par des signes matériels; que la vie surnaturelle ait une expression naturelle, c'est là sans doute ce qui paraît d'abord inacceptable et inintelligible. Chercher dans les actes humains autre chose qu'un symbole imparfait de l'acte pur de Dieu, et prétendre que le divin tient pour ainsi dire tout entier dans l'humain sans le faire éclater; croire que, sous la détermination particulière des dogmes, des rites et des pratiques, le transcendant est immanent sans rien perdre de son infinitude, n'est-ce point là une forme, et la plus outrageante, de la superstition et de l'idolâtrie? — Non : la seule manière d'adorer en esprit et en vérité, c'est de s'élever à une fidélité littérale et à une soumission pratique. Si l'esprit réclame et suscite la lettre, la lettre véritable inspire et vivifie l'esprit.

Sans doute, il n'est légitime d'en parler ici qu'à titre d'hypothèse; mais il est nécessaire de le faire, s'il est vrai que ce don hypothétique doive être en même temps intégralement acquis et

naturalisé dans l'action humaine. Le même mouvement qui nous porte forcément à concevoir l'idée d'une action religieuse nous amène à déterminer, par la force d'une logique à laquelle on n'échappe pas, les exigences et comme les réquisits de cette inévitable conception. C'est donc là un nouvel anneau du déterminisme : il faut encore le saisir. Étant donné ce que nous savons de l'action volontaire, il reste, par voie de conséquence, à définir l'indispensable condition de son achèvement. Nul besoin de savoir si cette condition est réelle ou possible : du côté de l'homme, elle ne l'est pas. Il s'agit de montrer qu'elle est nécessaire. Ce n'est ni à une réalité, ni à une possibilité, c'est à une nécessité qu'aboutit l'étude complète du déterminisme de l'action. La science ne nous doit rien de plus et rien de moins que le nécessaire : elle n'a pas à dire si les conditions qu'elle requiert sont réellement posées; mais, étant donné qu'elles le soient, ses exigences deviennent absolues. A chacun de nous dès lors de tenir compte de cette nécessité; car cet inévitable contenu de l'action que détermine l'analyse scientifique, c'est là ce qui, devant la réflexion, se change en exigences morales et en obligations pratiques.

Sans faux respect comme sans témérité, il convient donc de conduire la philosophie jusqu'où elle peut aller, jusqu'où il faut qu'elle aille. Elle a trop souvent abandonné une part, la plus haute, de son domaine; il faut la lui restituer. Malgré les termes insolites et les questions délaissées qui vont lui être soumises, que personne ne se méprenne sur le dessein proprement philosophique qui inspire cette recherche; et c'est toujours cette même pensée : « comment égaler le terme voulu au principe même de l'aspiration volontaire? » car on ne peut amener les hommes à la soumission qu'en leur faisant comprendre que c'est le secret de leur véritable indépendance : il faut donc viser à la véritable indépendance, pour comprendre le secret de la soumission nécessaire. Aussi, alors même qu'il est question du surnaturel, est-ce encore une préoccupation foncièrement humaine et comme un cri de la nature qui se fait entendre. Il s'agit de voir comment cette notion du surnaturel est nécessairement engendrée, et comment le surnaturel semble nécessaire à la volonté humaine pour que l'action soit mise en équation dans la conscience. Il ne s'agit nullement de déterminer le contenu même de la Révélation divine. Dans son principe, en son objet et dans sa fin, la Révé-

lation, pour être ce qu'il faut qu'elle soit si elle est, doit échapper à la raison; et nul effort de l'homme purement homme n'en saurait pénétrer l'essence [1]. Ce serait donc ignorer radicalement ce qu'elle prétend être, que de croire qu'en commettant à l'examen rationnel ce qui est rationnel encore dans la notion du surnaturel, l'on empiète sur un domaine réservé. Le rôle du philosophe c'est d'établir que, pleinement conséquents à notre vœu secret, nous allons jusqu'à la pratique littérale; c'est d'exprimer les inévitables exigences de la pensée et comme la prière naturelle de la volonté humaine. Rien de plus, mais rien de moins.

Question grave autant que délicate : s'il paraît très simple à l'homme de pratiquer sa justification, qu'il est complexe et malaisé de justifier cette pratique salutaire! On comprend bien encore

1. Peut-être, afin de rassurer les esprits également prompts à craindre qu'on ne fasse violence à leur libre pensée ou à leur croyance, est-il utile d'indiquer en quoi précisément cette divine Révélation prétend consister. Jusqu'où la raison est en droit de se mouvoir sans s'alarmer d'aucune puissance voisine, sans alarmer l'autorité qui garde et interprète le dépôt de la foi, on ne le sait jamais trop, dans l'intérêt commun de la foi et de la raison. Faute de cette légitime audace, la raison, au moment où elle prétend refuser tout partage, se diminue et se prive de son entière souveraineté. Grâce à ce nécessaire examen, la foi, tout en obtenant ce qu'il lui faut de préparation naturelle et d'appui humain, garde son entière pureté. Si, dès que la philosophie touche à la simple *notion* du surnaturel, l'on redoute un abus de pouvoir ou une confusion des compétences, c'est parce qu'on ignore *l'essence* de ce surnaturel même. Étant au-dessus de tout ce qu'il nous est possible de soupçonner ou de souhaiter, ce mystère, loin de redouter les empiètements de la pensée, lui ouvre une infinie carrière, sans qu'elle puisse l'atteindre. Sans doute, dans ce que la foi nous propose, tout n'est pas inaccessible à notre effort; et dans ce que la raison peut découvrir, il y a une part que la révélation recouvre et confirme. Mais au delà de tous les progrès de la science et de la vertu humaine, il est une vérité impénétrable à toute vue philosophique, un bien supérieur à toute aspiration de la volonté. Et ce mystère, le voici tel que le propose la foi. Nous initiant au secret de sa vie intime, le Dieu caché nous révèle les processions divines, la génération du Verbe par le Père, la spiration de l'Esprit par le Père et le Fils. Puis, par amour, il convie tous les hommes à la participation de sa nature et de sa béatitude. Adopté par le Père, régénéré par le Fils, oint par l'Esprit, l'homme est par grâce ce que Dieu est par nature, et, dans le temps, se renouvelle le mystère de l'éternité; il ne dit plus à Dieu : « mon Maître », mais : « mon Père ». Et de cette grâce divine naissent des facultés divines. La foi illumine l'intelligence pour connaître l'incompréhensible; la charité dilate la volonté pour étreindre l'infini. N'appartenant plus à notre nature, ces opérations remontent jusqu'à la source d'où elles procèdent : héritier du Père, cohéritier du Fils, uni à l'un et à l'autre par l'Esprit, l'homme contemple Dieu, l'aime, le possède : sans confusion de nature ou de personne, il est Dieu. L'incommunicable s'est communiqué. En sorte que, élevé au-dessus de tout être créé ou concevable, celui qui n'était pas participe à l'éternel privilège de celui seul qui peut dire : « Je suis celui qui suis ».

que la pratique précède et prépare la croyance; mais que *l'acte de foi* nous inspire *la foi dans des actes*, c'est là, pour quelques-unes des consciences les plus éprises du divin, le paradoxe intolérable. Sans doute, elles ont infiniment raison, ces âmes religieuses, de répugner aux recettes et aux applications mécaniques qui profanent leur ineffable sentiment; mais, si elles sont élevées au-dessus des mesquines superstitions, elles ont tort pourtant de méconnaître que le point où elles jouissent d'être parvenues n'est encore qu'un degré moyen et qu'il leur reste un progrès à obtenir. Combien je souhaiterais de leur montrer que la foi la plus large et la plus profonde trouve sa perfection dans des actes très précis; que cette pratique infime et même humiliante conserve seule toute la noblesse et la pureté du culte intérieur; et que, s'il y a une lettre où n'habite que mort et corruption, il en est une nécessaire qui porte la vie et le salut.

I

Ce qu'on ne peut connaître ni surtout comprendre distinctement, on peut le faire et le pratiquer : là est l'utilité, la raison éminente de l'action. Elle n'est pas seulement le véhicule provisoire qui apporte à la conscience le don convoité; sa médiation n'est point passagère, mais permanente; elle est le perpétuel moyen de la conversion intérieure et l'instrument du règne de la croyance. Car, d'une manière incompréhensible, elle fait couler jusqu'aux moelles le sens d'une foi encore obscure, et parcourt les voies mystérieuses qui amènent à la lumière de la réflexion les vérités enveloppées dont elle s'est nourrie. Tel est le secret du prix, tel est le principe naturel de l'efficacité de la pratique littérale. Bref, la foi, pour vivifier les membres, a besoin d'agir en eux; et, pour se vivifier elle-même, elle a besoin qu'ils agissent sur elle. Toujours l'action donne plus qu'elle ne reçoit et reçoit plus qu'elle ne donne.

De même qu'aucune intention particulière n'est achevée sans l'opération qui paraît la déterminer, mais qui en effet la complète et l'enrichit, de même la vie morale et religieuse ne se parfait en l'homme qu'en intéressant tout l'homme : pas plus ici qu'ailleurs le sentiment n'est indépendant de l'organisme où il s'exprime; ici

comme ailleurs, l'action n'est pas seulement une suite ou une condition de l'intention, mais elle y ajoute un surcroît essentiel; elle contient ce qui est la raison d'être du sentiment ou le terme de la tendance. Croire qu'adorer en esprit et en vérité, c'est s'abstenir de toute pratique déterminée, là est l'erreur toute semblable à l'illusion où l'on tombe en imaginant que l'exécution réelle n'est qu'un appendice accessoire et presque une détérioration de la résolution idéale. Sans doute l'action paraît restreindre la belle expansion de la vie intérieure et appauvrir la richesse du sentiment; mais ce n'est qu'une apparence. La nécessité d'une détermination pratique, loin de tarir la libéralité de l'effusion intime, en remplit la source. Comme le philosophe ou l'artiste que la servitude des signes et des formes empêche de se complaire en des intuitions confuses, l'âme religieuse trouve, dans la rigueur assujettissante de la lettre, un secours contre elle-même; sous cette contrainte, elle se renouvelle; et, loin de se perdre en une vague et flottante aspiration d'infini, elle approfondit et vivifie ces sentiments qu'elle craignait de profaner ou de tuer, en les jetant au dehors dans le corps d'un acte.

Aussi, dans la simplicité des pratiques les plus populaires, y a-t-il plus d'infini que dans les plus hautaines spéculations ou dans les sentiments les plus exquis. Et l'humble qui se conforme littéralement à des préceptes de dévouement qu'il juge tout clairs encore qu'il ne les comprenne pas, a bien plus le sens de la vérité que tous les théosophes du monde. Dans la lettre, il a l'esprit sans y prétendre. Ils y prétendent sans la lettre et ne l'ont pas. Qui donc prouve sa fécondité spirituelle, ou celui qui a l'onction du discours, ou celui qui, même sèchement, sait faire ce qu'il ne saurait dire? Et pourtant c'est le dialecticien du sentiment intérieur qui se glorifie de l'abondance de sa piété; et c'est le fidèle de la lettre qui reçoit le reproche d'une dévotion toute en façade. Ce qui est extérieur encore, ce sont les sentiments, les pensées; ce qui est le plus intime, ce qui manifeste le mieux la vie et la transfigure, ce sont les œuvres. Qu'importent les fuyantes merveilles de la dialectique ou les ravissantes émotions de la conscience : il faut une conclusion; c'est l'action. *In actu perfectio.*

Ce qui est vrai de toute intention particulière, forcée qu'elle est de chercher dans l'opération qui la réalise son vivant commentaire, l'est donc davantage encore de l'aspiration religieuse. Où

tend-elle, sinon à faire passer à l'acte l'homme entier, et à produire en lui la plénitude d'une vie nouvelle, comme si, pour être achevée, toute action devait être une communion? Or cette communion nécessairement convoitée ne peut s'opérer que par la pratique; car la pratique seule est capable de relier entre eux deux ordres qui semblaient incommunicables; et c'est dans les actes seulement que Dieu, apportant l'immensité de son don, peut prendre pied en nous. La pensée humaine, toujours courte par quelque endroit, n'a jamais, dès qu'elle se complaît en elle-même, la largeur capable de contenir tout ce qu'elle conçoit et requiert. Mais ce qui, par l'étendue même de la vérité et par la variété de la vie, échappe à un regard borné demeure praticable : on ne peut comprendre d'emblée les multiples aspects de tout ce qui est à connaître; on peut passer d'emblée à la pratique de tout ce qui est à faire. N'agir que dans les limites de la clarté présente, et se restreindre à la conception ou au sentiment du divin, tel qu'on l'éprouve, sans en chercher, dans la vie même, une immédiate application, c'est se diminuer. Par sa tyrannie, la pensée rétrécit l'action ; par sa soumission, l'action élargit la pensée.

Qu'on ne parle donc pas de la servitude du croyant et du pratiquant. La sujétion où il semble vivre n'est point une gêne pour sa liberté; c'est, pour lui, le moyen de réussir à vouloir tout ce qu'il veut vraiment. Ce qui est asservissant c'est de ne penser qu'à sa propre lumière et de n'agir qu'à son propre jugement. Tout homme qui ne sent plus le besoin de se renouveler et de se dépasser, n'a pas la vie; s'attacher aux formes étroites de sa pensée, c'est être déjà mort. Il faut demeurer prêt perpétuellement à détruire nos constructions chimériques ou ruineuses, afin d'être docile aux contradictions; sans liens de passion, d'intérêt ou d'habitude, c'est sans doute une souffrance de se rajeunir toujours en esprit dans la lettre, mais c'est l'unique moyen de garder toute la pudeur de la conscience et la sincérité totale. Ne se reposer ni sur le doute ni sur la certitude ; ne s'attacher jamais à la vérité comme d'autres à leurs idoles; même en promettant une invincible fidélité, demeurer en crainte et en liberté; toujours redouter de perdre et toujours attendre la lumière; porter en son cœur l'angoisse du chercheur avec la sérénité et la docilité crédule de l'enfant, c'est là sans doute la voie, non de l'esclavage, mais de l'affranchissement. La plupart s'appliquent à voir combien ils ont raison; il faut s'appliquer à voir en quoi l'on a tort. Que d'hommes

s'estiment religieux ou parce qu'ils s'enracinent dans la conviction qu'ils ont purifié l'esprit de la lettre, ou parce qu'ils s'éprennent de quelques divines paroles dans le sens desquelles il leur est doux d'abonder ! On voudrait que tout fût clair à la pensée et qu'il y eût un centre unique de perspective ; il n'y en a pas, ce centre est partout ; mais ce qu'on ne peut voir clairement, on peut le faire pleinement : le vrai commentaire est la pratique. Aussi les hommes n'ont-ils pas de véritables disciples, parce qu'ils ne savent pas s'adresser aux profondeurs mystérieuses d'où, par l'opération multiple de la pratique soumise, jaillit l'unité des libres convictions. Ce qui est nécessaire, c'est donc d'être attentif à ce qui nous contredit, c'est d'aller au delà du point où nous aimerions à nous arrêter. Il y a, dans la foi et dans les préceptes, des affirmations qui semblent se heurter, des prescriptions qui semblent nous contrarier : c'est pour cela qu'il est nécessaire et salutaire de s'y conformer. Si la loi extérieure subsiste, c'est afin de nous avertir qu'aussi longtemps qu'elle nous paraît extérieure et qu'elle brise en nous quelques-unes des attaches de notre raison ou de notre cœur, nous ne sommes pas encore au centre de la vérité et de l'amour. Loin de nous resserrer, elle nous force à nous étendre, à voir en quoi notre pensée est courte et notre volonté défaillante, à admettre les aspects contraires d'une vérité plus large que notre connaissance, et à conférer mystérieusement à notre action toute la puissance de cette science parfaite. La lettre, incompréhensible et assujettissante, est le moyen de penser et d'agir divinement.

Ainsi les exigences de l'action humaine et les conditions qu'elle requiert pour s'achever s'enchaînent d'une façon continue. Par le mouvement profond de sa liberté, l'homme est amené à vouloir s'allier à Dieu et à ne former qu'une synthèse avec lui : tout acte tend à être une communion. Cette synthèse ne saurait se consommer que par l'action, seul réceptacle capable du don convoité. Et l'alliance non seulement ne peut se nouer, mais ne peut persister et s'affermir que par la pratique littérale. La foi n'est donc pas seulement un acte et l'effet d'un acte ; par une nécessité naturelle, elle est, à son tour, un principe d'action. De même que, dans le dynamisme de la réflexion, la pensée qui est le fruit de l'expérience de la vie devient elle-même un motif et le point de départ d'une expérience ultérieure, de même la foi, qu'on pourrait nommer l'expérience divine en nous, est l'origine d'une activité qui intéresse l'homme entier et lui fait produire, par tous ses

membres, la croyance dont il vit. Car, si les idées sont des forces, c'est non seulement par ce qu'elles ont déjà de clair, mais surtout par ce qu'elles gardent d'obscur en elles; et c'est en pénétrant dans cette pénombre qu'elles obtiennent un surcroît de lumière : en jetant notre pensée dans les obscurités de la pratique, nous trouvons, dans la clarté de la pratique, à illuminer les obscurités de la pensée. La croyance n'est donc sincère et vive que si, en raison de ses ténèbres mêmes, elle tend, par l'action, à gagner les pensées et les énergies qui, en nous, lui sont étrangères et rebelles. C'est une totale assimilation qu'il faut obtenir, une assimilation de tout l'organisme à ce principe de vie supérieure.

Nous avons donc, dans notre petit monde, à coopérer à une sorte de création, en obtenant de toutes nos puissances, qu'elles croient, jusqu'aux intimes profondeurs des organes. Comment en effet atteindre ces ténébreuses énergies, accomplir dans ce chaos l'œuvre de la raison et de la volonté, y produire l'homme et laisser Dieu s'y répandre, sinon par la pratique? La pratique littérale doit être comme un ferment qui, par un progrès imperceptible, soulève peu à peu toute la pesanteur des membres. Dès que nous entretenons en nous cette force vivifiante, il se produit en notre masse charnelle, en nos désirs et en nos appétits une lente œuvre de transsubstantiation et de conversion. Chaque acte inspiré par une pensée de foi commence l'enfantement d'un homme nouveau, parce qu'il engendre Dieu en l'homme. Aussi, comme le corps sans âme est mort, morte est la foi sans les œuvres. Et qu'est-ce en effet qui peut mourir dans la foi, sinon sa présence et son opération vivifiante dans les membres? Le membre ne vit que dans une étroite dépendance. Il ne peut s'élever à la dignité du chef : son rôle, c'est d'agir selon que le chef l'ordonne, parce que c'est sa manière de participer à la vie de l'esprit. Il ne pense pas, il agit; et agir lui communique l'essentiel de la pensée : c'est sa pensée et sa prière à lui.

Et ce n'est pas seulement pour concerter toute notre vie intérieure que la pratique littérale est nécessaire. Car notre action est grosse de la vie universelle; elle n'est pas une simple fonction de l'individu, elle est une fonction du grand corps social. Il faut donc, pour entretenir la circulation et l'unité dans la cité des âmes, pour rythmer la respiration de la vie universelle en nous, qu'il y ait coopération et édification. Édification, le beau mot : il ne suffit jamais d'agir pour soi, on ne le peut pas; il faut bâtir en

autrui, se rendre partie de l'œuvre totale et s'approprier à l'édifice. Si, par l'action, chacun trouve accès en soi jusqu'aux sources secrètes d'où procèdent les sentiments et les croyances, par elle aussi chacun trouve en autrui le secret des pensées et des aspirations communes. C'est grâce à cette union pratique que les hommes, faisant surgir d'un fond qu'ils ignorent eux-mêmes leurs certitudes et leurs affections, s'attachent les uns aux autres par un lien si puissant et si doux qu'ils ne forment qu'un même esprit et un même corps. Oui, la pratique opère seule ce prodige de former, avec la diversité des *esprits*, un *corps* unique, parce qu'elle emploie et façonne ce par quoi ils tiennent les uns aux autres. Voilà pourquoi il n'y a d'unité doctrinale qu'en suite d'une discipline commune et d'une conformité de vie. Et voilà pourquoi les dogmes et les croyances ne sont des enseignements pour la pensée qu'en vue de devenir des principes d'action. C'est jusque-là qu'il faut aller pour comprendre que l'union intellectuelle demeure impossible parmi les hommes, qui pourtant ont besoin d'elle et qui ont besoin qu'elle soit libre et totale, impossible aussi longtemps qu'elle prétend rester indépendante de la discipline et de la tradition ; car la tradition et la discipline représentent l'interprétation constante de la pensée par les actes, offrant à chacun, dans l'expérience consacrée, comme un contrôle anticipé, un commentaire autorisé, une vérification impersonnelle de la vérité que c'est à chacun de ressusciter en soi pour prendre place dans l'assemblée des intelligences. Puisqu'il faut que nous conspirions avec nous-même, avec l'humanité, avec l'univers, il faut, pour cette communion, une pratique littérale : elle est comme la pensée de cet organisme spirituel et la contribution de chaque membre de ce grand corps aux fonctions de l'esprit.

Tel que l'analyse des relations nécessaires et des exigences naturelles de la vie volontaire nous conduit à le définir, un double mystère s'opère donc dans l'action issue de la foi. C'est par l'action que le divin tient en l'homme, y cache sa présence, y insinue une pensée et une vie nouvelles. C'est par l'action que les parties infimes et obscures qui expriment les besoins de l'organisme et le retentissement de l'univers s'élèvent à la foi et coopèrent à l'œuvre humaine et divine qui s'accomplit en nous. Sans elle la synthèse ne se parfait point. Pour que tout le corps soit éclairé, il faut que l'œil soit lumineux; pour que l'œil soit lumineux, il faut que le corps soit actif et sain.

II

Ces deux objections philosophiques semblent écartées. « La religion, disait-on, est intérieure et ne peut être contenue dans aucune forme. » Si; la lettre est nécessaire à l'esprit. « La foi elle-même, ajoutait-on, ne vaut que par le sentiment dont elle s'inspire, mais non par la formule qui la détermine en la déformant, ni par les actes qui ne sauraient contenir l'immensité du divin tout entier. » Si; la pratique est nécessaire à la foi. Et pourtant ces deux objections enferment une vérité plus profonde que ne le comprennent peut-être ceux mêmes qui s'en prévalent. La découvrir, ce sera manifester l'erreur où ils tombent. Voici comment.

On a raison de prétendre que les œuvres sont indispensables au sentiment intérieur : elles doivent être vivifiantes pour lui. On a raison, en même temps, de prétendre que les œuvres spontanément issues du sentiment intérieur sont inadéquates à ce qu'elles expriment, et que chercher dans des actes humains l'aliment divin c'est retourner à la superstition : ils seraient meurtriers pour le sens religieux. Ainsi une pratique est absolument nécessaire à la foi; et la pratique qui naît naturellement de la foi dans la mesure où la foi même est un principe d'action demeure radicalement insuffisante et vaine. A ceux qui soutiennent que ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, mais que c'est nous qui sanctifions nos actes, il faut opposer que l'action seule peut être salutaire. A ceux qui soutiennent que leurs bonnes œuvres sont pleinement salutaires, il faut opposer que la foi seule est sanctifiante.

Pour échapper à cette apparente contradiction, on a imaginé un compromis hybride; mais c'est cette solution moyenne et inconséquente qu'il faut entièrement repousser : voici ce qu'elle est. Quand on parle de la foi et des œuvres indispensables à la foi, il subsiste sur la nature de cette relation nécessaire une ambiguïté. Tantôt on considère que la pratique est une suite naturelle du sentiment intime qui l'inspire; tantôt on reconnaît que, pour avoir une foi vive, il faut agir; là, faisant de l'action une dépendance accessoire de la croyance, ici, la regardant comme un élément intégrant, comme une fin essentielle, comme un sur-

croît indispensable. Par *œuvres*, l'on entend donc ou la suite naturelle d'une croyance intérieure qui se manifeste par la spontanéité indéterminée de preuves pratiques, ou des actes déterminés qui sont accomplis pour eux-mêmes et qui gardent leur sens original. On avoue bien que le sentiment le plus intime du divin a besoin de s'exprimer par des actes; mais, comme aucun ne semble adéquat à la foi même, on voudrait que ces actes, à la différence des autres, ne fussent pas une fin pour l'intention ni un progrès pour l'agent; on souhaiterait d'en faire une catégorie à part, comme si la vie religieuse devait échapper aux lois communes de la vie. Et pourtant c'est pour éviter toute dérogation à la nature qu'on est amené à y déroger ainsi! Bref, on prétendrait croire en ses actes sans jamais agir en sa foi.

Mais, au cours de toute cette science de la pratique, il est constamment apparu que l'action est quelque chose de nouveau et d'hétérogène par rapport à ses propres conditions. Cette vérité scientifique se confirme encore ici. Il n'est pas possible de considérer la pratique religieuse comme une dépendance subalterne et comme un accessoire arbitraire ou accidentel du sentiment qui l'inspire. Croire que ce sentiment est le tout de la religion véritable, estimer que les œuvres jailliront du cœur selon qu'il y sera porté, s'affranchir de la discipline d'une pratique littérale, c'est manquer à la science et à la conscience. Vainement donc essaye-t-on de maintenir cette fausse position, comme si l'on pouvait dire en même temps et que la foi est d'autant plus vive qu'elle est plus agissante, et que faire de ces actions un moyen de croire c'est déprécier ou ruiner la foi. Les pieux ennemis de la lettre ne vont jusqu'au bout ni de leur tort ni de leur raison. En reconnaissant la nécessité d'une pratique, il faut reconnaître l'inanité absolue de toute pratique humaine, sans sacrifier jamais l'une à l'autre de ces affirmations : elles semblent incompatibles; mais on y est invinciblement amené; et c'est de cette incompatibilité même que ressort l'inévitable solution du problème.

D'une part, nul acte naturellement issu de la croyance religieuse n'en perfectionne ou n'en égale la dignité; d'autre part, la foi n'est possible que sous l'espèce d'une lettre définie et par l'efficacité d'une soumission pratique, et le véritable infini ne saurait être immanent que dans l'action; c'est donc une nécessité que cette action soit elle-même l'objet d'un précepte positif, et qu'elle parte, non plus du mouvement de notre nature, mais de l'ordre

divin. C'est à une autorité distincte de nous-mêmes que nous devons en rapporter la détermination, même alors que nous avons conscience d'acheter, au prix de la docilité, une plus véritable autonomie. Ce qui est conforme à notre volonté c'est que cette action nous soit prescrite. Il faut en venir à cet aveu pour satisfaire aux propres exigences des esprits les plus justement hostiles aux dévotions superstitieuses et pour être plus conséquents qu'eux à leurs principes. Et ainsi s'accordent ces vérités, non plus opposées, mais enchaînées par la logique du sens religieux le plus droit : pas de foi sans pratique; pas de pratique naturellement adéquate à la foi; point de vérité révélée s'il n'y a d'ailleurs des actes prescrits.

Si donc la foi, autant par ce qu'elle offre d'ombre impénétrable que par ce qu'elle apporte de clarté supérieure à toute autre, est naturellement la source nécessaire d'une pratique, cette exigence naturelle ne suffit pas à déterminer la nature particulière ou la forme précise des actes qui sont nécessaires pour sceller l'alliance nécessaire et la parfaite union où l'homme aspire. Pour que ces actes rituels ne se réduisent pas à une fiction idolâtrique et pour qu'ils égalent la foi dont ils doivent être la vivifiante expression, il est requis qu'ils soient, non pas une invention de l'homme et l'effet toujours imparfait d'un mouvement naturel, mais l'expression de préceptes positifs et l'imitation originale du dogme divinement transcrit dans des commandements distincts. Il ne suffit pas qu'ils deviennent le véhicule du transcendant; il faut qu'ils en contiennent la présence réelle et qu'ils en soient la vérité immanente. *Caro Verbum facta.* Dérivées du dogme, la discipline et l'autorité des prescriptions positives deviennent elles-mêmes des dogmes originaux. Il faut une pratique; et toute pratique qui n'est pas donnée comme un ordre surnaturel est superstitieuse. Ce n'est rien si ce n'est pas tout.

Ainsi l'action qui doit enfermer la présence et communiquer la réalité de la vie religieuse ne saurait, pas plus que la foi, partir de l'initiative humaine. Si la lettre même du dogme est, par définition, la pensée divine incarnée dans un signe sensible, le précepte positif doit, lui aussi, quelque arbitraire qu'en paraisse la formule, contenir une autre volonté que celle de l'homme. Malgré le caractère déterminé, relatif, muable des actes qu'il prescrit, ce dogmatisme pratique offre, à qui s'y soumet, le moyen de coopérer avec l'auteur du précepte. Et la volonté humaine

n'est pleinement conséquente avec elle-même que si elle va jusqu'à ce besoin consenti de soumission effective : se soustraire aux actes, sous prétexte qu'ils sont une contrainte extérieure et dégradante, c'est faillir à l'esprit qui réclame secrètement cette relevante sujétion.

Dans la pratique littérale, l'acte humain est donc identique à l'acte divin; et, sous l'enveloppe de la lettre, s'insinue la plénitude d'un esprit nouveau. Aussi ne faut-il pas dire que certaines actions peuvent prendre une valeur *absolue*, dans la *mesure* où elles offrent une représentation symbolique du fond des choses et où elles réalisent, dans les faits, les rapports qui expriment le plus fidèlement le mystère réel de la vérité et du bien. N'est-ce point d'ailleurs une contradiction dans les termes? Il n'y a point d'absolu approximatif ou symbolique. Non; l'acte religieux ne saurait être un symbole; il est ou il n'est pas une réalité : pour que les rapports essentiels de l'homme avec l'absolu s'établissent d'une façon exacte, il faut qu'ils soient absolument définis et que, dans ce divin commerce, il y ait un don et une consécration qui ne sauraient venir de nous. Si le bien infini ne peut être réalisé en l'homme que par des actes finis, encore faut-il que, par une surnaturelle condescendance, ce fini même soit donné comme le vêtement, mieux encore comme le corps même du transcendant. Si Dieu ne s'y met pour que l'homme l'y trouve et s'en nourrisse, l'homme ne l'y mettra pas.

Sans doute la pratique n'opère ni par aveugle magie ni par mécanisme brut; il y a des actes morts, sans esprit et sans âme, dévotion extérieure, aussi vaine ou pire que toute autre superstition. Sans doute encore, en l'absence de toute forme rituelle et de tout précepte reconnu, il y a des actes vivifiants, qui suppléent à l'ignorance d'une plus claire révélation; actes que rien de sensible, d'égoïste, de présomptueux n'inspire et qui appellent le don ignoré. Mais, si la pratique littérale n'est ni une pure formalité pour ceux qui ont à s'y soumettre ni une condition essentielle de salut pour ceux qui n'en peuvent être instruits, toujours c'est à la secrète efficacité d'une médiation réelle que notre volonté doit, fût-ce à notre insu, de pouvoir s'achever. Il est possible même qu'on la méconnaisse sans cesser d'en profiter et sans pécher contre l'esprit. Mais cette admirable extension de la miséricorde à ceux qui gardent une générosité vraie dans le refus qu'ils en font ne supprime pas la vérité complète à laquelle ils participent

sans la voir. L'homme de désir trouve dans les préceptes positifs comme autant d'expériences toutes préparées, comme autant d'hypothèses à vérifier, où cette pleine vérité se confirme et se livre à qui n'en a détourné ni son regard ni ses mains. La pratique, en apparence la plus arbitraire et la plus lourde à la nature, n'est, à le bien comprendre, qu'une conformité parfaite aux exigences de la liberté. Il ne faut donc pas tourner en objections contre le dogme ou la discipline les conséquences qui découlent de la simple supposition qu'ils soient.

D'un mot, il y a un infini présent à tous nos actes volontaires, et cet infini nous ne pouvons par nous-mêmes le tenir dans notre réflexion ni le reproduire par notre effort humain. Pour le saisir et le produire comme nous le voulons, il faut donc que ce principe secret de toute action se livre à nous sous la forme même par laquelle nous pouvons entrer en communion avec lui, le recevoir et le posséder dans notre petitesse. Il nous faut l'infini fini; et ce n'est pas à nous de le limiter; sinon, nous le rabaisserions à notre taille; c'est à lui seul de se mettre à notre portée et de condescendre à notre exiguïté pour nous exalter et nous élargir à son immensité. Encore une fois, la réalité de ce don reste, il est vrai, hors des prises de l'homme et de la philosophie; mais c'est l'œuvre essentielle de la raison d'en voir la nécessité, et de déterminer les convenances naturelles qui règlent l'enchaînement des vérités surnaturelles elles-mêmes. Si les actes symboliques qui ont pour objet de réaliser dans l'homme la vie parfaite et de mettre la volonté en équation avec elle-même dans la conscience venaient de l'homme seul, ils ne sauraient être que téméraires et superstitieux. Et voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de nous étonner et presque de nous scandaliser à la vue d'un signe contingent qui prétend exprimer la réalité nécessaire, d'un acte relatif et transitif qui se donne pour absolu, de *quelque chose* qui doit contenir *tout*. Il vaudrait mieux, semble-t-il, que ce ne fût *rien* d'apparent. Mais, si le précepte vient, ainsi que la raison même l'exige, d'une source autre que la volonté de l'homme, alors l'étonnement doit cesser : l'infinie grandeur peut s'accommoder à notre infinie petitesse; le divin est plus qu'universel, il est particulier à chaque point et tout entier en chacun; s'il se donne à tous comme la manne qui avait tous les goûts, c'est sous la forme la plus accessible et la plus humble, parce que dans cette dégradation sublime sa bonté et sa dignité exigent qu'il

ne nous condescende pas à demi. Plus le symbole sera peu de chose au regard des sens, plus il répondra aux exigences de la raison et du cœur. Son éclat ne peut être que d'un point, comme l'étoile dont le rayon, hors d'une mince ligne de lumière, semble laisser l'Océan dans l'ombre, et qui pourtant illumine l'immensité des flots, puisque, d'où qu'on regarde, l'œil est guidé à sa clarté.

Ainsi, dans la pratique religieuse, il faut que les rapports ordinaires de la pensée et de l'action soient à la fois conservés, complétés, et retournés : — conservés; car il reste vrai que la croyance a besoin, pour être vive et sincère, pour pénétrer les membres et s'assimiler l'organisme, de se manifester par des preuves pratiques : — complétés; car c'est dans le précepte positif, et là seulement, qu'il y a, par hypothèse, équation parfaite entre l'esprit et la forme littérale où il s'exprime : — retournés même; car, à la différence des actes habituels dans lesquels la pensée précède les opérations sensibles et pénètre imparfaitement l'organisme qui la réalise au dehors, ici c'est le signe sensible qui contient obscurément la lumière dont la pensée cherche à découvrir peu à peu l'invisible foyer. Et c'est là ce qu'il importe à présent de bien entendre.

III

L'action n'est prescrite que si, dans ce qu'il faut faire, elle contient la réalité de ce qu'il faut croire. Hétérogènes par rapport à nous, la pratique et le dogme sont identiques en soi; et leur rôle c'est de rendre identiques en nous la vérité connue et la vie obtenue; c'est de mettre dans la pensée et la volonté l'unité de l'idéal et du réel; c'est de réintégrer dans l'homme qui constitue librement sa personnalité l'intégrité de la cause qui le crée et l'anime : restitution qui n'est possible que si la volonté humaine, d'où procède comme d'une cause efficiente le mouvement de la vie personnelle, s'assimile à la fin conçue et voulue comme le terme de notre destinée.

Ainsi, tandis que, dans l'ordre naturel, l'opération matérielle qui traduit l'intention ne fait qu'étendre le domaine de la volonté et ne profite à la pensée que dans la mesure où elle lui concilie les puissances encore aveugles de la vie, ici c'est l'opération même qui devient, pour l'esprit, nourriture et lumière; car c'est le vou-

loir divin qui reluit à travers l'obscurité du signe sensible. C'est donc dans le commandement formel, dans l'acte rituel, dans la matière sacramentelle que réside le parfait aliment, seul capable de vivifier une pensée et une volonté animées par la foi. Ce qui est visible et matériel, dans la pratique littérale, n'est point pratiqué comme tel; on ne s'y guide pas d'après les phénomènes. Et, sous l'enveloppe sensible qui sert à donner prise à l'action, on touche, on possède la réalité que n'atteignent pas les sens. L'acte, tout en gardant son aspect et ses lois naturelles, se produit tout entier dans l'absolu. Il semble qu'en obéissant au précepte l'on fasse descendre en soi la vérité éminente qu'il exprime. C'est vrai; mais aussi l'on transforme et l'on fait monter en elle l'acte qu'il prescrit. Le précepte littéral est, si l'on peut dire, plus vivant et plus spirituel que l'esprit dont il s'empare. Nous l'absorbons en nous, et c'est lui qui nous absorbe en lui.

La lettre véritable est donc la réalité même de l'esprit : elle nous en manifeste la vie inaccessible en son fond; elle nous le communique, pour que nous puissions l'engendrer et le faire revivre en nous. N'est-ce point par le corps que s'accomplit la génération? il s'y consomme un mystère impénétrable à l'entendement, le prodige d'une fécondité qui, par une opération très singulière, met l'espèce entière en chaque vivant. Tout de même, n'est-ce point par la parole révélatrice et par la pratique soumise que s'insère diversement, mais toute en chacun de nous, une pensée et une vie qui n'est pas de nous. A-t-on réfléchi à l'étrange puissance de la greffe? il suffit de quelques cellules vivantes, entées sur la tige, pour qu'à cette douane intérieure une révolution physiologique renouvelle la sève du sauvageon, et, brusquement, par une magie naturelle, la fécondité remplace la stérilité : ainsi l'insertion en nos viscères d'une pensée de foi et d'une opération sacramentelle réforme et transfigure les fonctions de la nature. La sève humaine est l'aliment de la vie surnaturelle; mais c'est cette vie qui pousse fructueusement et s'épanouit en nous pour porter enfin des œuvres pleines.

Et c'est une comparaison imparfaite encore que celle de la greffe : car la sève enrichie ne redescend pas aux racines de manière à en faire jaillir la fécondité directement. Au contraire, dans l'opération merveilleuse qui, par une double assimilation, forme de deux vies infiniment séparées une synthèse et une action unique, la pratique littérale insinue jusqu'aux plus humbles fonctions de

l'organisme le germe divin : elle associe le corps à une vie plus haute que celle de l'esprit. Et c'est de cette matière sacramentelle, sous laquelle l'infini vivant semble anéanti et comme mort, que doit ressusciter, par l'effort de la bonne volonté, cette vie divine et humaine tout ensemble. Tous, nous avons à nous enfanter, en enfantant Dieu en nous, θεοτόκοι. Et, comme s'il fallait être Dieu pour être pleinement homme, l'homme, malgré son incompréhensible faiblesse, est tel qu'il a en lui assez pour que nul autre être ne puisse être plus grand. Le don que lui apporte l'action religieuse s'incorpore si étroitement à sa substance que la nature humaine devient capable de produire et de créer en quelque façon celui de qui elle tient tout; comme si, en même temps, le donateur voulait tout tenir du donataire, et comme si l'homme, appelé à satisfaire enfin l'excès infini de son vouloir, devenait, suivant une parole de saint Thomas, « le Dieu de son Dieu ».

Pour suivre jusqu'au bout le déterminisme des exigences de l'action humaine et la chaîne des relations nécessaires à l'achèvement de notre destinée, il faut donc que Dieu s'offre à nous comme anéanti, afin que nous rendions à cet apparent néant sa plénitude. A ce que nous devons concevoir et souhaiter, il se fait si petit, que nous pouvons le tenir; si faible qu'il a besoin que nous lui prêtions nos bras et nos actes; si condescendant, qu'il se livre au flux et au reflux de la vie sensible; si dépossédé, qu'il faut que nous le restituions à lui-même; si mort, que nous devons l'engendrer à nouveau, comme dans le travail mystérieux qui tire des aliments inertes les membres vivants. C'était la grande tentation de devenir « comme des dieux »; rêve impossible. Et pourtant il semble donné à l'homme d'opérer un plus merveilleux prodige : pour être, nous devons, nous pouvons faire que Dieu soit pour nous et par nous.

C'est jusque-là qu'il faut aller pour que notre volonté trouve enfin son équation, en rapportant sa fin à son principe. L'acte par excellence, c'est une communion véritable et comme une mutuelle génération des deux volontés qui vivent en nous. Est-il possible que les désirs de l'homme soient ainsi comblés ou surpassés? qui n'a souhaité d'obtenir les adorations et d'être l'objet d'un culte? à la raison de dire que nous voulons l'être, à la foi de de dire si nous le sommes. Nous souhaitons encore, au delà, un excès de bien que nous ne savons définir; et cet excès même, il faut qu'il soit promis à qui a la générosité de le vouloir : l'est-il

ou né l'est-il pas? Si tout acte doit féconder l'âme comme pour une conception divine, la mort même n'est-elle pas la dernière, la complète, l'éternelle communion; et ne faudra-t-il pas en effet l'éternité pour que l'homme puisse recevoir et absorber Dieu, ce Dieu que, pour être et pour vivre pleinement, l'homme a besoin de produire et de vouloir, comme il est connu et voulu de lui? Il ne nous appartient pas de satisfaire à ces exigences : il nous appartient de constater la capacité du vide préparé en nous.

Et qu'on ne cherche pas, sous l'étrange vigueur des mots qu'il a fallu employer, je ne sais quel sens symbolique, comme s'il devait être plus exact ou plus tolérable ou plus profond encore. Non; ce ne sont point là des idées à interpréter, mais des actes à pratiquer. Le véritable infini est moins dans la connaissance que dans la vie; il n'est ni dans les faits, ni dans les sentiments, ni dans les idées, il est dans l'action. Les apparentes étroitesses de la pratique sont immensément plus amples que la prétendue largeur de la spéculation ou que tout le mysticisme du cœur. L'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit. La vérité ne vit point sans la forme abstraite et universelle de la pensée : le seul commentaire qui la laisse intacte, c'est la pratique qui renouvelle, en chaque intelligence, le mystère de sa conception et la met toute en chacune avec la richesse de ses aspects contraires. Le ciel est, de science certaine, sous nos pas aussi bien que sur nos têtes : mais comme nous ne marchons encore et ne vivons que sur la terre, c'est dans le terre à terre de l'acte qu'il faut, malgré l'obstacle, voir le ciel étendu au delà. C'est à la lettre qu'il faut prendre la lettre, parce qu'en elle seule, et non dans l'interprétation qu'on en donnerait, se cache la réalité de l'opération qu'elle prescrit. La lettre n'est point d'abord pensée, elle est surtout pratique; et s'il y a, dans son obscurité même, des paroles claires et pénétrantes comme un regard aimant, c'est à la condition qu'elles restent décisives et tranchantes comme le glaive de l'action.

Ainsi se révèle peu à peu l'ambition intégrale de la volonté qui se cherchait elle-même sans se connaître d'abord tout entière. C'est en prétendant s'égaler effectivement à sa propre puissance qu'elle cesse de trouver sa suffisance en elle seule. Nous voulions, semble-t-il, tout faire de nous-mêmes; et voici que, par ce dessein, nous sommes amenés à reconnaître que nous ne faisons rien, et que Dieu seul, agissant en nous, nous donne d'être et de faire

ce que nous voulons. Quand donc nous voulons pleinement, c'est lui, c'est sa volonté que nous voulons. Nous demandons qu'il soit, qu'il soutienne, achève, reprenne en sous-œuvre toutes nos opérations; nous ne sommes à nous que pour nous réclamer de lui et nous rendre à lui; notre vraie volonté, c'est de n'en avoir point d'autre que la sienne; et le triomphe de notre indépendance est dans notre soumission. Soumission et indépendance également réelles. Car ce que nous devons obtenir, c'est que notre vouloir se règle sur le sien, et non le sien sur le nôtre. Et lorsque, par cette libre substitution, nous reconnaissons qu'il fait tout en nous, mais par nous et avec nous, c'est alors qu'il nous donne d'avoir tout fait. Nous participons librement à sa nécessaire liberté; en acceptant qu'il soit en nous ce qu'il est en lui, nous gagnons d'être nous-mêmes ce qu'il est lui-même, *Ens a se*. Nous n'arrivons à l'indépendance que par l'abnégation, mais nous y devons arriver. Ce qui est impossible au regard de l'entendement et par le seul effort de la pensée devient une réalité dans la pratique; c'est elle qui associe, dans une parfaite synthèse, deux natures en apparence incompatibles. Seules, les volontés peuvent se marier ainsi, de manière à ne former, dans une coopération étroite, qu'une même chose, *ut unum sint*. Et c'est pour cela qu'à l'action seule il est attribué le pouvoir de manifester l'amour et d'acquérir Dieu.

Tout ce qui précède n'est que conditions subordonnées à l'action : il reste, pour aller jusqu'au terme de ces besoins pratiques, à les justifier absolument et à y subordonner l'action. Après avoir tout considéré, même la connaissance et l'affirmation de l'être, comme de simples phénomènes, il faudra enfin découvrir dans les phénomènes l'être même. C'est donc renverser les termes ordinaires du problème, et chercher non ce qui est sous ce qui paraît, mais dans ce qui paraît ce qui est. La vue complète des exigences qu'implique l'action nous révèle le secret des exigences qu'elle subit; et en constatant tout ce que nous requérons, nous comprenons, nous justifions tout ce qui est requis de nous.

CHAPITRE III

LE LIEN DE LA CONNAISSANCE ET DE L'ACTION DANS L'ÊTRE

Peut-on pousser plus avant encore et suivre le progrès de l'action au delà même de cette forme parfaite de la pratique religieuse qui semble clore le cercle de la destinée humaine? Oui; il est possible, il est nécessaire de le faire. Sous l'empire de ce déterminisme continu qui développe la science de l'action parce qu'il exprime les exigences et l'expansion réelle de la volonté, une suprême démarche de la pensée devient inévitable, une démarche qui va servir de garantie et de justification à toutes les précédentes. Loin que tous les échelons par où l'on est monté à la vie complète doivent être rejetés comme des moyens passagers, c'est en fondant absolument l'universelle réalité dont l'action s'est nourrie que l'homme achève son rôle, ce rôle qui est de devenir le lien réel des choses et de leur conférer tout ce qu'elles comportent d'être. Mais qu'on ne se méprenne pas plus sur ce qui va suivre que sur ce qui précède : c'est toujours la suite nécessaire des besoins de la pratique qu'il s'agit de déterminer, jusqu'au point où, par la définition de ses conditions totales, la vérité des relations que requiert l'action sera absolument établie. Comment se forme inévitablement en nous l'idée d'existence objective; comment nous affirmons invinciblement la réalité même des objets de notre connaissance; quel est précisément le sens nécessaire de cette existence objective; à quelles conditions cette réalité, forcément conçue et affirmée, est réelle en effet, ces questions ne font d'abord que continuer le mouvement du déterminisme pra-

tique; elles semblent ne porter que sur les rapports internes qui rendent tous les phénomènes solidaires dans notre conscience; mais, au terme, ce seront ces phénomènes mêmes qui se trouveront constituer l'être des choses. La nécessité pratique de poser le problème ontologique nous amène nécessairement à la solution ontologique du problème pratique.

Aussi ce qui jusqu'ici, dans une analyse régressive, était apparu comme une série de conditions nécessaires et de moyens successivement requis pour constituer peu à peu l'action, va désormais, par une vue synthétique, se révéler comme un système de vérités réelles et d'êtres simultanément ordonnés. On a considéré tout ce qui est indispensable pour consommer l'action, il faut considérer comment l'action consomme et constitue tout le reste. Ce qui exprimait simplement les besoins de notre volonté doit acquérir, devant l'entendement même, une vérité absolue. Ce qui n'était encore que nécessité de fait sera fondé en raison. Ce qui n'avait été posé, en face de la pensée, que comme moyens immanents au vouloir va être posé, hors de la volonté, comme fins immanentes à la pensée. Et, tandis que l'action avait paru première, et l'être, dérivé, c'est la vérité, c'est l'être qui vont paraître premiers, mais sans que leur subsistance et leur nature même cessent d'être déterminées par l'action qui y trouve sa règle en même temps que sa sanction.

Ce renouvellement nécessaire de perspective, en nous amenant à définir plus précisément la juste valeur de toutes les précédentes affirmations, n'en délimitera la portée que pour en mieux éclairer le caractère proprement scientifique. Non seulement l'on est d'ordinaire tenté de faire trop tôt le nœud avant d'avoir enveloppé tout le contenu de l'action, mais encore l'on est exposé à attribuer à chacune des constatations successives une signification déjà métaphysique qu'elles n'ont pas. Jusqu'ici en effet, quoi que des habitudes contraires d'esprit aient pu persuader au lecteur, il ne s'est agi que de moyens subordonnés à l'action, sans qu'il ait été question d'ériger en vérités réelles ces conditions pratiques. — Même quand il a fallu parler de la Métaphysique, on n'a dû considérer en elle que l'élément commun à toute conception de la vie et des choses; et, faisant abstraction aussi bien de la variété que de la valeur des systèmes, on n'a vu que la nécessité, pour l'homme, de se former une idée de l'univers et de sa destinée, que la nécessité, pour l'action volontaire, de revêtir, sous l'empreinte de cette inévitable conception, un caractère nouveau, prin-

cipe d'un dynamisme original ; c'est pour cela qu'il a été traité de la Métaphysique à propos des formes étagées de la morale; elle n'est rentrée dans le rang que pour conférer à nos actes une valeur transcendante. — Même quand, à un point plus avancé du développement de l'action, il a fallu rencontrer l'idée de Dieu, on n'a dû la considérer que sous un aspect tout pratique : en montrant que cette conception, inévitablement engendrée dans la conscience, nous force à affirmer au moins implicitement la vivante réalité de cette infinie perfection, il ne s'est nullement agi d'en conclure l'être de Dieu ; il s'est agi de constater que cette idée nécessaire du Dieu réel nous mène à la suprême alternative d'où il dépendra que Dieu soit réellement ou ne soit pas pour nous : ce qui seul nous importe d'abord absolument. Établir l'efficacité du Dieu conçu comme réel et vivant, ce n'est point préjuger la vive réalité du Dieu conçu : sa vérité, là encore, est toute relative à l'action humaine comme un moyen pratique. Les preuves qu'on donne de son existence sont donc renouvelées, non point surtout par la forme de l'argumentation, mais par l'esprit qui les inspire et par la nature même de la conclusion. — Même encore lorsqu'il a fallu parler de la nécessité d'un surnaturel, d'un dogme révélé et d'une pratique littérale, on n'a considéré qu'un besoin naturel de la volonté, sans songer à voir si cette suprême exigence est satisfaite. — Même enfin lorsqu'il va falloir déterminer l'idée nécessairement engendrée en nous d'une réalité subsistante, affirmer l'être des objets de la connaissance et définir la nature de cette existence objective, on ne devra considérer d'abord que la suite inévitable des relations intégrées dans la conscience : c'est la science des apparences solidaires qu'il s'agit de constituer dans son intégrité. Malgré l'apparente diversité des anneaux qui forment la chaîne, tout y est continu, tout y est de même ordre; partout, mêmes relations scientifiques, fondées sur une même nécessité pratique.

Point de vue qui paraît déconcerter nos habitudes d'esprit, mais où il n'est malaisé de se placer que parce qu'il en faut revenir à la vue toute simple des faits enchaînés, sans préjugés systématiques d'aucune sorte. Expliquer la génération nécessaire de la notion d'existence réelle; montrer que nous sommes forcément amenés à affirmer (quelle que soit d'ailleurs la valeur de cette assertion) la réalité des objets de la connaissance et des fins de l'action; faire voir comment, par la médiation de cette inévi-

table idée de l'existence objective, les besoins de l'action se transforment en vérités régulatrices pour elle; indiquer à quelle conception précise de l'être objectif nous sommes forcément conduits, et déterminer les conditions qui nous apparaissent indispensables pour que cette existence, ainsi définie, soit réalisée telle que nous ne pouvons nous empêcher de la concevoir, ce n'est point, malgré le renouvellement de la perspective, sortir du déterminisme des phénomènes, c'est manifester comment, par cela seul que nous pensons et que nous agissons, il nous est nécessaire de faire comme si cet ordre universel était réel, et ces obligations, fondées. Le rôle et la force de la science, c'est en effet d'exclure toute possibilité de doute légitime, et de nous contraindre, par la voie indirecte de la nécessité, à l'aveu de la vérité qui est en nous avant d'être en elle, et qu'elle n'atteint qu'au terme tandis que nous en vivons dès le principe.

— Maintenant donc qu'est défini le sens de cette recherche nouvelle et la portée de la solution à trouver, il faut voir comment s'engendre et s'organise la question présente. De la solidarité totale des phénomènes résulte et qu'il est impossible d'arriver légitimement au problème ontologique avant d'avoir parcouru tous ces anneaux enchaînés, et qu'il est impossible de n'y point arriver après avoir développé tout ce déterminisme de l'action. Pour poser avec une précision et une compétence scientifiques le problème de la connaissance et de l'être, il faut auparavant avoir exactement déterminé le système complet des relations qui sont intercalées entre les deux termes extrêmes : du volontaire au voulu, de l'idéal conçu au réel opéré, et de la cause efficiente à la cause finale, les intermédiaires doivent être tous franchis avant qu'on ait le droit de se retourner et de voir, dans la fuyante succession des phénomènes, la solidité même de l'être. Mais aussi, une fois que la pensée a embrassé l'ensemble des opérations transitives qui peu à peu rendent la cause finale immanente à la cause efficiente, c'est une nécessité pour elle de faire participer toute la série de ses objets à la réalité du terme qui était déjà présent dès le point de départ.

Il ressort de là une double conséquence. — Puisque l'inévitable déterminisme de l'action, enveloppant toute la suite des moyens nécessaires, nous amène forcément à ce terme, il en résulte qu'il y a en nous une connaissance certaine de l'être, à laquelle nous ne pouvons nous dérober; et même cette connais-

sance, qu'elle soit explicite ou non, est coextensive à son objet; d'où l'on peut dire qu'il y a entre l'être et le connaître une absolue correspondance et une parfaite réciprocité; il est impossible que l'homme, si confusément que ce soit, ne forme pas en effet cette synthèse dont la science de l'action vient de faire l'analyse, et il est impossible que cette synthèse, revêtant à ses yeux une valeur objective, ne représente pas réellement ce qui est à connaître et à faire. — Puisque, d'autre part, il faut, pour atteindre au terme, passer par l'alternative et trancher le problème pratique qui s'offre à nous comme une question de vie et de mort, il en résulte qu'entre la connaissance et l'être il subsiste une radicale hétérogénéité, qu'entre la vue et la possession de l'être la distance demeure infinie, et que, s'il y a un être nécessaire de l'action, l'action n'a pas nécessairement l'être en elle. L'universelle nature des choses, la personne humaine, Dieu, la vie surnaturelle sont sans doute des conditions requises par l'action et fondées en elle; mais l'action ne se fonde pas nécessairement en Dieu, et ne réalise pas forcément toutes les conditions qu'elle pose elle-même.

Par cette distinction, il semble que le problème de la connaissance et de l'être prenne un sens nouveau : méthode et solution sont transformées. — Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion : on ne saurait s'arrêter à un objet moyen pour en faire une vérité absolue, sans tomber dans l'idolâtrie de l'entendement; toute assertion prématurée est illégitime, et, aux yeux de la science, fausse, même quand il y faudra revenir plus tard, mais par une autre voie, et en un sens différent. — Croire, en revanche, que la conduite humaine est indépendante de toute vue métaphysique, que la pratique se suffit à elle-même, et qu'il est possible de vivre en se désintéressant de l'être, c'est là une égale erreur. A l'opposé des doctrines antiques selon lesquelles la volonté agit conformément à un objet, κατὰ λόγον, au point de ne faire qu'un avec lui, μετὰ λόγου; à l'opposé de modernes doctrines selon lesquelles la volonté se crée son propre objet et s'avance, non sur la route de la science, mais sur celle de la croyance [1], il

1. En remarquant que « le chrétien ne vit pas dans le monde de la science, mais dans celui de la foi », l'on a prétendu que le Kantisme a définitivement

faut dire que la connaissance et l'action sont mutuellement autonomes et subordonnées; qu'entre la vérité et l'être il y a foncière identité et foncière hétérogénéité; qu'en un mot il subsiste dans la pensée une présence nécessaire de la réalité, sans que la réalité soit nécessairement présente à la pensée. Même ceux qui, en théorie, ont attribué au vouloir le rôle le plus décisif dans la connaissance, n'ont pas su tenir compte en effet de la diversité qu'introduit en elle l'option suprême à laquelle est suspendue toute vie d'homme. Il faut, au contraire, tout en maintenant au-dessus des variations de la liberté humaine la vérité de l'être qui va apparaître comme une règle et une sanction, montrer que, suivant que nous recevons ou que nous refusons l'action de cette vérité en nous, notre être en est totalement changé. Le Verbe luit en tous, tous ne l'ont pas en eux. Il serait étrange que la question de la vérité et de l'être pût se trancher en dehors de la décision pratique que nous impose l'alternative à laquelle tout le mouvement de la science n'a eu d'autre raison que de nous conduire.

La connaissance est donc vive ou morte, selon que l'être, dont elle porte en elle la présence nécessaire, n'y est qu'un poids mort ou y règne par l'effet d'une libre adhésion. Aussi importe-t-il d'étudier ce triple aspect de la solution. 1° Comment la pensée conçoit-elle inévitablement la réalité de tous les objets qui ont apparu comme des moyens pour la volonté ou des conditions pour l'action? 2° De l'inévitable conception de l'être, que peut-on repousser; et que reste-t-il de cette réalité nécessaire dans la pensée qui l'exclut ou dans la volonté qui s'y dérobe? 3° Qu'est-ce qu'ajoute à l'être nécessairement conçu et à la vérité forcément reconnue un libre aveu, une adhésion pratique? Bref, comment l'action parfaite consomme-t-elle tout ce qui avait servi à la constituer? Il s'agit donc d'établir, pour la pensée, la vérité absolue de toutes les relations posées en fait par l'action : ce qu'elle suppose de conditions pour devenir adéquate à ses exigences, il faut montrer qu'inversement c'est une réalité qui exige d'elle ce qui est requis pour qu'elle s'égale elle-même. Ainsi, en maintenant

substitué l'esprit chrétien à l'esprit hellénique dans la métaphysique. C'est une erreur. Le Verbe n'est pas moins lumière que vie. Et, comme le dogme enseigne la distinction dans l'unité des opérations divines, ainsi, en l'homme, la conception et la possession de la vérité réelle, quoique identiques en un sens, demeurent distinctes et, en fait, séparables.

l'entière hétérogénéité, il faut maintenir l'entière solidarité de la connaissance et de l'être qui en est l'objet. En un sens, la vérité de l'être s'impose toute du dehors, son sceptre est de fer. En un autre sens, elle est toute issue de la plus intime liberté, son joug est tout volontaire. Et ces deux aspects sont, sinon inséparables, du moins corrélatifs : ils sont également fondés dans cette vive vérité qui, faisant tout le substantiel des choses, constitue encore ce qu'il y a de positif dans la connaissance privative et de réel dans l'erreur qui la nie.

I

La nature entière des choses m'est apparue comme la série des moyens que je dois vouloir, que je veux en effet pour accomplir ma destinée. Mais encore faut-il comprendre d'où vient que cette série de moyens m'apparaît comme une nature réelle des choses. Pour que le rôle médiateur de l'action soit pleinement expliqué, il faut que ce double aspect soit pleinement justifié.

Il s'agit donc d'indiquer pourquoi la suite du déterminisme pratique, telle que la science de l'action l'a déployée, revêt le caractère d'une vérité réelle et comment s'engendre cette notion d'existence objective. Par là même on aura défini ce qui est inévitablement présent et inévitablement affirmé dans la plus élémentaire des assertions qui posent, devant l'entendement, la réalité d'un objet. Car, s'il est constaté que nous ne pouvons ni avoir la notion d'une existence véritable ni assurer la vérité d'aucune existence sans que le déterminisme entier des conditions pratiques soit au moins implicitement compris dans notre connaissance, il en résultera en même temps et qu'il est impossible de ne point ériger en objets pour la pensée la série totale de ces conditions, et qu'il est impossible, malgré la complète hétérogénéité des anneaux qui composent la chaîne, d'affirmer la vérité d'un de ces objets solidaires sans envelopper dans la même affirmation tous les autres.

Montrer comment s'engendre en nous l'idée d'existence objective, faire voir de quelle façon elle s'applique à chacun des termes de la série totale, chercher comment la valeur de la série profite à chaque terme et comment chaque terme implique la série entière, ce sera mettre en lumière ce qui, dans la connaissance,

est indépendant des déterminations de la volonté, mais aussi ce qui subordonne la possession de la vérité et le sens de l'être à la solution du problème pratique que ce minimum de connaissance nécessaire impose à toute conscience d'homme.

I. — Quoi qu'on pense et quoi qu'on veuille, du fait seul qu'on pense et qu'on veut, il suit l'ordre universel du déterminisme. Vainement essaye-t-on de le nier ou de le briser; par l'effort qu'on fait pour le ruiner ou s'y soustraire, on le pose et on le ratifie. Il y a une volonté antécédente et immanente à toute dérogation aux nécessités pratiques; il y a une affirmation de l'être antérieure et intérieure à toute tentative de négation même complète. Quoi qu'on doive mettre tout à l'heure sous ces mots, les conditions subjectives de la pensée et de l'action revêtent un aspect objectif.

Aussi, quoique le déterminisme universel soit en nous dans la mesure où toute démarche de la volonté humaine l'implique spontanément, nous apparaît-il toujours par là même comme indépendant de notre puissance positive, de notre volonté délibérée, et de notre pensée réfléchie. C'est, pour nous, une nature, en ce sens que, même en ratifiant cet ordre par notre action présente, nous en avouons la nécessaire présence dans notre action. Bien qu'il soit lié aux plus intimes productions du sujet (sans cela nous ne le connaîtrions pas), il n'en est pas moins à nos yeux *l'objet* (sans cela nous ne saurions y voir un système de moyens et de fins pour la volonté). Et puisque le rôle de ce déterminisme est justement d'imposer une alternative à notre liberté, c'est que, pouvant l'agréer ou en repousser les exigences, nous sommes en face de quelque chose qui sans doute est déjà nôtre par la production spontanée de la pensée, mais qui est en même temps hors de nous comme un terme pour l'opération voulue. Ainsi découvre-t-on la génération mutuelle et les rapports des notions qui semblent le plus différentes : la nature des choses nous apparaît comme une réalité objective parce qu'elle s'impose à nous par l'unité du déterminisme et parce qu'elle nous impose une libre option; ces deux aspects, vraiment solidaires, du problème sont également indispensables à toute conception d'existence réelle. Pour arriver à la simple *idée* d'une subsistance objective, il faut que cette notion soit assurée par un double acte d'entendement et de volonté.

Ainsi, dans la mesure où nous ne pouvons pas ne point poser cette chaîne des nécessités qui sont la condition de notre activité

pratique quelle qu'elle soit, sommes-nous invinciblement conduits à attribuer à cet ordre total des choses une existence objective, parce que, si l'on peut dire, cette vérité réelle des objets de la pensée est prélevée sur la substance même de la volonté. Et la question se tranche antérieurement au jeu dialectique des idées, là où le doute le plus hyperbolique ne pénètre pas, au-dessous de la région de l'entendement, avant l'intervention des pensées discursives, plus profondément que les nécessités intellectuelles ne font peser leur joug, jusqu'au principe même de notre personnelle adhésion à notre nature, jusqu'au point où nous nous voulons nous-mêmes : nous sommes incurablement, les choses sont incurablement pour nous.

Et qu'on ne l'oublie jamais, c'est de la série intégrale qu'il s'agit. Rien ne vaut, dans le système des choses, que par la continuité et l'unité du déterminisme total. Pour proposer à l'entendement la moindre idée de l'ensemble, il faut proposer à la volonté, au moins confusément, l'alternative qui l'implique tout entier. Quoique distincts, jamais l'usage spéculatif de la pensée n'est indépendant de l'emploi pratique de la vie. Et, si l'immense multiplicité des objets est enveloppée d'abord dans l'idée abstraite d'existence objective et dans le cadre vide d'un déterminisme unique, c'est parce que la destinée est toute soumise à une même question, à l'unique nécessaire. La série des causes efficientes qui, fournissant à l'entendement l'enchaînement intelligible de ses objets, lui propose le problème de l'être, est à la fois corrélative et irréductible au système des causes finales qui, par la hiérarchie des moyens offerts à la volonté, nous amène à résoudre le problème de notre être. Cette double unité de série et de système est donc nécessaire à toute pensée que nous avons d'un objet, c'est-à-dire à toute pensée; et, réciproquement, la simple idée d'une existence objective implique la double loi qui ne forme qu'un seul et même déterminisme. Bref, ce qui est nécessairement volontaire est conçu comme réel et indépendant de nous, parce que ce doit être librement voulu. Causalité et finalité, objets enchaînés devant l'entendement et fins ordonnées dans la volonté, c'est ainsi que l'être et la pensée sont l'un pour l'autre. L'idée de l'être est subjective, parce nous l'impliquons dans tout acte de volonté; l'idée de l'être a, pour nous, un sens objectif, parce que ce qui est produit en nous nous apparaît comme un système de moyens et de fins encore extérieurs à notre vouloir et à notre être; car sans

l'assimilation de ces objets et la possession de ces fins nous ne sommes pas ce que nous voulons être. Ce n'est encore là que la simple notion abstraite et générale de l'existence objective; mais déjà, pour en expliquer la génération nécessaire dans la conscience, il faut arriver à voir que le problème intellectuel de l'être est posé en même temps que le problème moral de notre être.

II. — Il s'engendre forcément en nous l'idée d'un déterminisme à la fois un et total. C'est une série et c'est un système. Mais il ne suffit pas de le concevoir ainsi; c'est une nécessité, puisque nous affirmons la réalité du système, d'affirmer celle des objets qui le constituent et sans lesquels il n'est pas. Non seulement le phénomène qui occupe une place dans la série des causes et des effets ne subsiste réellement pas dans notre pensée s'il n'occupe une place dans le système des moyens et des fins; mais encore il n'est vraiment pas pour nous, s'il n'emplit par sa nature singulière le cadre vide de la simple possibilité. Les lois qui gouvernent le concret, fût-ce une loi de convenance et d'harmonie comme celle de finalité, ne sont encore que des abstractions. Pour que la notion d'existence objective soit dans la conscience, il faut que cette abstraite conception se réalise dans des objets concrets. Et c'est ainsi que la connaissance est solidaire de l'affirmation d'une réalité déterminée. Cette affirmation est un fait, indépendamment de la valeur même des objets. La notion d'une connaissance objective et celle d'une existence réelle, quoique très distinctes, sont connexes.

Il ne suffit donc pas de chercher, dans le double lien du déterminisme et de la finalité, le secret de notre inévitable croyance à une réalité extérieure. La chaîne du déterminisme n'est que par ce qu'elle enchaîne et détermine. Non le système, mais ce qu'il contient, mais chacune des synthèses originales dont chacune enferme la loi entière, mais la nature singulière et la qualité irréductible de chacun des objets donnés à l'intuition, voilà ce dont il faut fonder la valeur objective : ils en ont une, puisqu'il faut que ce déterminisme même en ait une pour nous. Chaque terme est soutenu par la série complète, la série est riche du contenu de chaque terme. Chaque anneau moyen participe à la solidité du tout et existe à part comme un monde. Voilà comment, dans la solidarité totale et la continuité universelle, toute synthèse particulière apparaît avec un caractère d'absolue hétérogénéité et d'entière originalité. Voilà comment aussi tout objet particulier

peut devenir, pour la volonté, la matière d'une option et nous amener à résoudre l'alternative qui décide de la vie.

De là résulte la notion précise qu'il convient d'avoir de ce déterminisme. L'unité qu'il établit entre tous ses termes hétérogènes n'est exclusivement ni celle d'une logique analytique, ni celle d'une construction mathématique, ni celle d'une synthèse expérimentale; c'est celle du plus complexe des liens, du lien causal. On s'est formé de la causalité deux idées extrêmes. — Ou l'on a vu, dans l'enchaînement des causes et des effets, un rapport purement intelligible et une loi de la pensée qu'il est possible de déduire *a priori*, comme si ce déterminisme se réduisait à la liaison nécessaire des mouvements, et comme si l'explication mécanique de la nature, comme si les déductions mathématiques elles-mêmes avaient cette cohérence et cette suffisance dont il a été établi qu'elles ne pouvaient se prévaloir. — Ou l'on n'a vu, dans la suite des antécédents et des conséquents invariables, qu'une relation arbitraire et une succession de fait. Ces deux conceptions trouvent également place dans une doctrine plus large. Il est vrai que la solidarité de tous les termes de la série est une nécessité pour la pensée; et il est vrai que chaque terme est si nouveau par rapport à tous les autres dont il dépend comme de ses conditions qu'il est impossible de l'en déduire. Et, si ces deux conceptions sont également fondées, c'est parce que, au lieu de voir dans la causalité universelle ou une vérité proprement subjective ou une relation exclusivement empirique, il faut, poussant l'investigation plus avant, y découvrir la loi nécessaire qui exprime idéalement à la pensée l'enchaînement réel des nécessités pratiques dont la volonté ratifie elle-même les exigences. D'où le caractère ambigu du lien causal : pour en étudier la nature logique, il faudrait remonter jusqu'au point où se révèlerait l'unité de l'emploi analytique et de l'emploi synthétique de notre pensée.

D'un côté, l'idée abstraite d'une réalité subsistante en soi; d'autre part, la notion de la qualité singulière et concrète qui détermine l'idée même de ce déterminisme, telle est donc la double affirmation qu'implique l'idée du lien causal; et les éléments de cette synthèse sont également indispensables à la connaissance distincte du moindre objet, partant à l'accomplissement du moindre acte humain, puisque le propre de l'action humaine c'est toujours de se déterminer par la vue d'un objet ou d'une fin.

Ainsi nous acheminons-nous peu à peu vers cette conclusion.

L'idée nécessaire que nous avons de la réalité objective, quoique indépendante en nous de ce qui peut être voulu par nous, a pour effet nécessaire de subordonner la possession de cette réalité même à l'usage de notre volonté. Ce qu'il y a d'inévitable dans la connaissance est impliqué dans toute démarche volontaire; voilà pourquoi il est inévitable que cette connaissance nécessaire, ne se tenant jamais au caractère encore purement subjectif dont elle est revêtue, nous mette en demeure d'agir et fasse dépendre sa portée objective de l'action voulue.

III. — De ce qui précède ressort une triple conséquence :

1° Chacun des objets successifs qui nous est apparu comme une synthèse irréductible à ses conditions élémentaires doit être considéré tel qu'il est, dans son originalité même, indépendamment des relations qu'il soutient avec tout le reste. Sa nature et sa vérité, c'est d'être ce qu'il a d'hétérogène et de propre : tel il est donné à l'intuition, tel il est; et ce qu'il y a d'antérieur ou d'ultérieur à découvrir en lui est le nouvel objet d'une investigation ultérieure ou antérieure qui révèlera la nature distincte d'autres synthèses également irréductibles. Chercher, par exemple, à se représenter sous les phénomènes sensibles d'autres phénomènes plus vrais qu'eux, c'est être dupe d'un mirage et courir après l'ombre, en négligeant de prendre la réalité donnée pour ce qu'elle est : ce qui est derrière la sensation n'est plus la sensation.

2° Mais, en même temps, chaque terme, sans cesser d'être hétérogène à l'égard de tous les autres, est lié à eux par une solidarité telle que l'on ne peut en connaître et en affirmer un sans les impliquer tous. Les objets qu'enchaîne ce déterminisme ne sont donc ni plus ni moins réels en un point de la série qu'en un point voisin : ni il ne faut chercher le secret de l'un dans l'autre, ni il ne faut croire que l'un puisse être admis sans l'autre. Tous, également réels, sont également inconsistants et ambigus.

3° Il n'est donc aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité sans avoir embrassé par un acte de pensée la série totale, sans se soumettre en fait aux exigences de l'alternative qu'elle nous impose, bref sans passer par le point où brille la vérité de l'Être qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce. Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets; mais, pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes

et tout ce qui est pour nous à une option. Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative : selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé. *La connaissance de l'être* implique la nécessité de l'option; *l'être dans la connaissance* n'est pas avant, mais après la liberté du choix.

II

En pensant et en agissant nous posons tout spontanément devant nous un système de conditions et d'objets qui demeurent indépendants de notre intervention réfléchie et qui revêtent à nos yeux un caractère de réalité objective. Ce qui semble échapper ainsi à notre action, ce que nous ne pouvons nous dispenser de penser et d'affirmer, c'est là, en apparence, ce qu'il y a de plus réel et de plus assuré en dehors de nous. Qu'on se détrompe : l'idée d'existence objective et l'inévitable croyance aux objets de la représentation n'expriment encore qu'une nécessité interne. Et c'est dans ce qu'il est possible d'agréer ou de refuser, qu'il faut voir la véritable réalité des objets imposés à la connaissance. Non, encore une fois, qu'il faille attribuer à cette assertion une portée qu'elle n'a pas d'abord; en affirmant que la connaissance privative de l'être a une réalité positive, nous ne faisons toujours que dérouler les exigences de la pensée et de la pratique : c'est constituer, si l'on peut dire, le τὰ πρὸς δόξαν universel.

Montrer comment tout ce que la vue de l'esprit offre d'objectif peut être exclu, non dans la mesure où c'est une vue subjective de l'objet réel, mais dans la mesure où c'est une vérité réelle pour le sujet même; indiquer comment cette exclusion, loin de laisser les choses en l'état, supprime la possession, mais non le besoin et la connaissance de la réalité connue; expliquer enfin de quelle manière cette connaissance privative tire de l'être exclu la sanction même de l'acte qui le repousse, tels sont donc les points qu'il faut maintenant éclairer.

I. — La nature universelle des choses s'impose à la pensée comme une série d'objets et comme un système de fins particulières. Cette nécessité intellectuelle ne fait qu'exprimer les conditions de notre vie intérieure. Elle nous met en demeure de déterminer notre attitude en face de ce qui est spontané et volontaire en nous sans y être encore voulu. La vérité réelle des objets, leur

être ne réside donc pas dans l'inévitable représentation que nous en avons, il consiste dans ce qu'il dépend de nous de vouloir ou de ne pas vouloir en eux. Pour être en nous, il faut que nous voulions qu'ils soient pour nous ce qu'ils sont en soi.

Or la raison d'être du déterminisme total, ç'a été, on l'a vu, de nous amener ou à ratifier les apparentes nécessités qui pèsent sur notre vie en les subordonnant comme notre volonté même à la volonté divine qui en est le principe commun, ou à repousser, non sans doute l'inévitable connaissance de ce déterminisme, mais les exigences pratiques qu'il nous propose : subir les nécessités intellectuelles, ce n'est pas encore sortir de soi ; agréer ou repousser les exigences pratiques, c'est accueillir en soi ou éliminer de soi la réalité d'où dérivent ces nécessités mêmes. Or, pour lui donner accès, il faut la recevoir dans la mesure non où elle nous est subordonnée, mais où nous dépendons d'elle.

Et comme, malgré la multiplicité des objets, la chaîne est unique, c'est du système entier qu'il s'agit, pour nous, d'inclure ou d'exclure la présence réelle. Tout dépend donc de l'attitude prise en face de l'unique nécessaire, puisque c'est le principe de la série entière, et puisque la suite du déterminisme total a pour effet de nous y ramener sûrement. Sans l'être, point d'autres êtres en nous; avec lui, tous seront présents.

Ainsi, en se fermant aux obligations qui sont apparues comme les conditions vivifiantes de l'action volontaire, l'on se ferme du même coup l'accès, l'on se prive de la possession de la réalité connue, mais sans supprimer pour cela la connaissance de la réalité; et c'est ce qu'il faut bien entendre.

II. — Il semble étrange que la connaissance de la réalité, quoique coextensive à la réalité qui doit être présente à la connaissance, puisse en être radicalement distincte, et qu'il naisse une différence proprement intellectuelle entre la connaissance nécessaire et la connaissance involontaire d'une vérité dont l'objet est identique. Point de distinction pourtant qui soit mieux fondée et plus considérable.

Ce qui est nécessaire dans la notion que nous avons de la vérité objective a pour effet certain de nous proposer une alternative inévitable. Il est donc impossible que les choses demeurent en l'état. La connaissance qui, avant l'option, était simplement subjective et propulsive devient, après, privative et constitutive de l'être. Sans changer d'objet, elle change de nature. Elle garde

tout ce qui est nécessaire en elle; elle perd tout ce qui eût dû être volontaire. En se tenant à ce qu'elle était, elle pervertit le sens du dynamisme qui était en elle, qui était elle-même; mais elle n'en supprime pas les effets : il allait à l'être, pour emplir la connaissance de la réalité qu'elle présentait à une libre adhésion; il va encore à l'être, mais pour vider la connaissance de cette réalité qu'elle continue à requérir par une nécessaire exigence.

Et ce qui résulte de cette privation volontaire, c'est bien une différence intellectuelle entre ces deux connaissances, positive et négative, qu'un premier regard jugerait identiques parce que, au signe près, elles coïncident en tous les points et sont de même étendue. La première, en effet, celle qui pose nécessairement le problème et nous procure une vue intégrale, quoique souvent confuse ou réduite, de l'ordre universel, n'est encore qu'une représentation de l'objet dans le sujet; ou, pour mieux dire (afin de marquer nettement l'origine de cette vérité subjective), ce n'est que la production par l'homme de l'idée que les objets de sa pensée et les conditions de son action sont forcément réelles. La seconde de ces connaissances, celle qui succède à la détermination librement prise en face de cette réalité nécessairement conçue, n'est plus seulement une disposition subjective; au lieu de poser le problème pratique, elle en traduit la solution dans notre pensée; au lieu de nous mettre en présence de ce qui est à faire, elle recueille, dans ce qui est fait, ce qui est. C'est donc vraiment une connaissance objective, même alors qu'elle est réduite à constater le déficit de l'action. Car ce qui, avant l'option consommée, n'est encore que vue de l'esprit, devient, après, conscience d'une lacune réelle et, si l'on peut dire, d'une privation positive.

III. — Ainsi voit-on ce qui est inévitablement objectif dans notre connaissance. Même lorsqu'on prétend s'en tenir à ce qui est nécessairement présent à la pensée et purement subjectif encore, la vérité reniée et exclue est de l'être. Après qu'on en a retranché tout ce qui peut n'être pas voulu, il reste donc plus que ce qui, en elle, était simplement nécessaire. La vérité, pour qui la repousse et refuse d'en vivre, n'est pas sans doute comme pour qui s'en nourrit, mais elle est encore; quoique entièrement différente en l'un et en l'autre, son règne n'est pas plus atteint en l'un qu'en l'autre.

Par là même est maintenue l'entière distinction et l'entière solidarité de la connaissance et de l'être. — La distinction est com-

plète : elle est mise en évidence par cette méthode des suppressions qui semble laisser la vérité à part de la réalité au point de les rendre opposées l'une à l'autre; car, si la pensée nous propose forcément l'ordre universel des choses, cette représentation de la réalité est indépendante de l'acte d'où il dépendra que la réalité même soit ou ne soit pas pour nous et en nous. — La solidarité est complète, elle aussi; car, si le vouloir résout le problème proposé par l'entendement, réciproquement la nature de la solution, c'est-à-dire le sens même de l'être et la manière dont la vérité est en nous, est liée à l'option de la volonté. On ne peut donc dire ni que la pensée et l'action sont indépendantes ni qu'elles sont subordonnées : intimement unies, elles sont originales l'une par rapport à l'autre, comme la vérité et la réalité même.

Aussi sont-elles mutuellement l'une pour l'autre une règle et une sanction. Dans l'homme qui agit comme si les êtres étaient sans l'Être, et qui accepte les moyens sans les orienter vers sa fin, la volonté continue à produire l'exigence de tout ce qu'il faut d'être à la connaissance, et la connaissance montre tout ce qu'elle exclut d'être nécessaire à la volonté : l'infini qu'il nous faut, elle l'affirme à qui l'a nié, mais pour refuser au négateur tout ce qu'elle lui affirme. Au-dessus des erreurs et des déviations de toute nature subsiste une vérité qui, portant en elle-même sa lumière, est sa propre preuve; une vérité qui, avec toute la précision et toute la rigueur de la nécessité, maintient sur toute raison et toute liberté ses droits souverains.

A cette question « quel est le minimum d'être qui subsiste dans l'homme qui en a retranché tout ce qui peut n'être pas voulu », on doit donc répondre : en lui, la connaissance subjective de la vérité demeure entière et positive; la connaissance objective de la réalité est entière, elle aussi, mais négative. La sanction est à la fois dans ce qu'il connaît de l'être réel et dans ce qu'il n'en connaît pas. Car, en sachant ce qui est à savoir, il sait également que la possession réelle de ce dont il s'est privé lui eût apporté un surcroît infini de clarté et de joie. C'est donc ce surcroît qu'il reste à définir; car la privation n'est réelle que par contraste avec la possession véritable, et c'est toujours le propre de l'action de garder en elle quelque chose des contraires entre lesquels elle a opté, quelque chose de ceux mêmes qu'elle a exclus. Mais toujours aussi la synthèse qu'elle forme est originale; et jamais la

science des contraires n'est identique. Si la connaissance subjective de la vérité, quoique coextensive à la connaissance privative de la réalité, a paru toute différente d'elle, la connaissance achevée qui unit à la vue du vrai l'entière possession du réel, différera de l'une et l'autre, quoique l'une et l'autre ne subsistent qu'en se rapportant à ce parfait achèvement.

III

Pour que la vérité réside réellement dans la connaissance que nous en avons, il faut, dans ce qui est nécessaire en elle, que nous voulions ce qui peut n'être pas voulu, et que nous égalions ce qu'elle réclame de libre adhésion à ce qu'elle impose d'inévitable clarté. Il semble peut-être que c'est là commettre une confusion des compétences, et attribuer à la connaissance un caractère qui n'est plus proprement intellectuel, puisqu'il paraît subordonné à un acte volontaire. Qu'on se détrompe. Il ne s'agit pas, en voulant, de faire que la réalité subsiste en soi parce qu'un décret arbitraire l'aurait créée en nous; il s'agit, en voulant, de faire qu'elle soit en nous parce qu'elle est et comme elle est en soi. Cet acte de volonté ne la fait pas dépendre de nous; il nous fait dépendre d'elle. C'est le rôle de cette connaissance nécessaire qui précède et prépare l'option, d'être une règle inflexible; mais, du moment où ce qu'elle a de nécessairement volontaire est librement voulu, elle ne cesse pas pour cela d'être une connaissance. Tout au contraire, elle y gagne de porter, réellement présent en elle, l'être dont elle n'avait encore que la représentation. Ce qui était simplement idée de l'objet devient, en toute vérité, certitude objective et possession réelle [1].

Puisque la connaissance a besoin d'être complétée et comme emplie par une libre adhésion qui, sans en changer la nature, en change la portée, que faut-il donc agréer en soi pour le mettre en elle? comment s'insinue en nous cette plénitude de l'objet? Si, pour les connaître vraiment, nous devons nous donner aux

1. Il importe, ici encore, de rester en garde contre toute meprise. En parlant de la possession réelle de l'être dans la connaissance, on prétend ne point sortir des faits; on constate uniquement, qu'en agissant, comme si c'était, on connaît autrement que si on faisait comme si ce n'était pas. C'est cette différence positive qu'il y a lieu de définir avec précision, en déterminant ce qu'est pour nous l'existence réellement objective.

autres, comment est-ce le moyen de nous les donner et de nous donner nous-mêmes à nous-mêmes? D'où vient que, loin d'être une cause de confusion, l'universelle union apparaît comme la condition de la distinction réelle des êtres? Comment les apparences mêmes qui les distinguent doivent-elles et peuvent-elles être absolument fondées? En quel sens le déterminisme des phénomènes est-il subsistant? Comment tout enfin, même ce qui semble ne pouvoir être vu que du dehors, doit-il être réintégré dans l'être, et servir à constituer la véritable existence objective? C'est le sens de ces questions qu'il faut chercher à présent : les bien comprendre, ce sera les résoudre, parce que ce sera constater simplement la suite nécessaire des relations qui les font surgir l'une de l'autre, en les acheminant de progrès en progrès provisoires jusqu'à la solution définitive. Il s'agit en effet de voir comment tout ce déterminisme, spontanément produit et impliqué par toute opération volontaire, comment ce déterminisme qui doit être agréé et voulu par ce qu'il y a de plus intime en nous, trouve cependant entre ces deux termes subjectifs une consistance propre et une réalité vraiment objective, sans qu'elle cesse d'être nôtre : seul moyen de ménager ce que la connaissance doit puiser à la fois en elle et dans l'être, et de concilier la nécessaire originalité de la pensée avec la nécessaire autorité de la vérité.

I. — L'ordre universel n'est réel, en notre connaissance, que dans la mesure où nous agréons pleinement ce qu'il a de nécessaire. Or nous ne pouvons agréer toutes choses, nous ne pouvons nous agréer nous-mêmes sans passer par « l'unique nécessaire » où l'on a vu justement le principe du déterminisme total. Si notre volonté propre nous empêche de parvenir à notre volonté vraie, rien ne peut être réellement en nous, tant que nous n'avons pas résigné cette solitude de l'égoïsme par une substitution du vouloir divin à l'amour-propre qui perd tout en voulant gagner. Il faut donc comprendre cette double vérité : nous ne saurions arriver à Dieu, l'affirmer vraiment, faire comme s'il était et faire en réalité qu'il soit, l'avoir à nous qu'en étant à lui et qu'en lui sacrifiant tout le reste : tout le reste ne communique à nous que par ce médiateur, et la seule façon d'obtenir le tous à tous c'est de commencer par le seul à seul avec lui. Non, on ne saurait être à soi ni aux autres sans être à lui d'abord. *Dimitte omnia et invenies omnia.*

Connaître Dieu réellement, c'est donc porter en soi son esprit, sa volonté, son amour. *Nequaquam plene cognoscitur nisi cum*

perfecte diligitur. S'il s'offre à l'homme sous une forme d'anéantissement, l'homme ne peut s'offrir à lui qu'en s'anéantissant, soi aussi, pour lui restituer son privilège divin. Le sacrifice est la solution du problème métaphysique par la méthode expérimentale. Et si l'action, dans tout le cours de son développement, a semblé une source nouvelle de clarté, il faut aussi qu'au terme même la connaissance qui suit l'acte parfait d'abnégation contienne une révélation plus pleine de l'être. Elle ne le voit plus du dehors, elle l'a saisi, elle le possède, elle le trouve en elle : la véritable philosophie est la sainteté de la raison. La volonté nous aliène et nous assimile à sa fin, l'entendement nous assimile et nous acquiert son objet : voilà pourquoi, en nous donnant à Dieu par un dévouement total, nous pouvons le mieux pénétrer par le regard ; la pureté du détachement intérieur est l'organe de la vision parfaite. On ne peut le voir sans l'avoir, l'avoir sans l'aimer, l'aimer sans lui apporter l'hommage de tout ce qu'il est, pour ne retrouver en tout que sa seule volonté et sa seule présence. Ce qu'il est, nous voulons qu'il le soit, quoi qu'il nous en coûte ; et ainsi ce qu'il est en soi, il le devient en nous.

Aussi, à prétendre atteindre directement quoi que ce soit, fait-on fausse route. Impossible de toucher réellement un autre être, impossible de se toucher soi-même sans passer par cet unique nécessaire qui doit devenir notre unique volonté. Nous ne pouvons obtenir notre consistance intérieure qu'en ne point nous séparant de lui ; pour être *un*, pour être, il ne faut pas que je reste *seul*. J'ai besoin de tous les autres ; et cependant, dans l'entière rigueur des termes, il n'y a, au monde, pour traiter immédiatement ensemble que lui et moi. Seul avec lui seul ; les autres n'y font rien : peu importe tout le déterminisme des conditions qui favorisent ou contrarient ma vie ; ce qui importe, c'est d'en capter en moi la source et d'en porter, non plus la contrainte extérieure, mais la vérité et l'action intimes. Ce qui m'y plaît, ce qui m'y déplaît, tout doit donc être rapporté à la cause première de tout ; et rien ne me frappe, ne me pénètre, ne me meut, que ce qui procède d'elle. Même ce qui, au dehors, peut être contraire au divin vouloir n'est en moi que permission et décision divine. Je ne communique qu'à Dieu. Et c'est pour cela que la parole de la séparation sensible qui commence à l'embrassement des amis qui se quittent, embrassement toujours lointain même dans la plus étroite étreinte, c'est le mot d'adieu.

Mais aussi c'est la parole de la véritable et seule union, de celle que l'absence même consacre, parce qu'elle révèle, par la suppression des attaches apparentes, la solidité du lien réel. Si l'on ne parvient à Dieu que par l'oblation de tout ce qui n'est pas lui, on retrouve en lui la réalité véritable de tout ce qui n'est pas Dieu. On ne se présente jamais seul en sa présence, parce que dans l'aveu qui le reconnaît vraiment l'on enveloppe l'hommage et le don de l'univers entier; mais on ne le retrouve jamais seul, parce qu'après avoir sacrifié à l'Être tous les êtres qui ne seraient pas sans lui, on acquiert en lui tous les êtres qui sont par l'Être. L'illusion du détachement sans compensation procure la vérité et la joie de la possession sans exception. Il faut donc comprendre maintenant comment l'universelle union se consomme en nous, avant de voir comment nous devons à cette communion totale d'être nous-mêmes et de demeurer distincts dans l'incommunicable singularité de la personne humaine.

II. — L'intelligence profonde des sentiments d'autrui a toujours pour cause ou pour effet un lien d'affection. Vérité d'expérience commune, mais qui touche au fond de notre nature. L'être est amour; l'on ne connaît donc rien si l'on n'aime. Et c'est pour cela que la charité est l'organe de la parfaite connaissance : ce qui est en autrui, elle le met en nous; et, retournant pour ainsi dire l'illusion de l'égoïsme, elle nous initie au secret de tout égoïsme dressé contre nous. Dans la mesure où les choses sont, elles agissent, elles nous font pâtir : agréer cette passion, la recevoir activement, c'est être en nous ce qu'elles sont en elles; s'exclure de soi par l'abnégation, c'est donc engendrer la vie universelle en soi. Et il est aisé de l'expliquer : ce qui s'impose nécessairement à la connaissance, ce n'est encore que l'apparence; et chacun garde, en son fond, l'intime vérité de son être singulier. Il y a, en moi, quelque chose qui échappe aux autres et qui m'élève au-dessus de l'ordre entier des phénomènes; il y a, dans les autres, s'ils sont comme je suis, quelque chose qui m'échappe et qui n'est que s'il m'est inaccessible. Je ne suis pas pour eux comme je suis pour moi, ils ne sont pas pour moi comme ils sont pour eux. L'égoïsme est déconcerté par la seule pensée de tant d'égoïsmes antagonistes; et, malgré toute la clarté de notre science, nous demeurons enveloppés de solitude et d'obscurité. Seule la charité, en se plaçant au cœur de tous, vit au-dessus des apparences, se communique jusqu'à l'intimité des substances et résout entiè-

rement le problème de la connaissance et de l'être. Elle a ce merveilleux privilège que, sans dépouiller personne de ce qui lui appartient et simplement en participant d'intention au bien des autres, elle s'approprie tout ce qu'ils ont de vie et d'action.

Et comment pouvons-nous donner l'acte et l'être à d'autres nous-mêmes? comment « autrui et moi » deviennent-ils identiques dans l'absolu? comment les autres sont-ils en nous et pour nous ce qu'ils sont en eux et pour eux, sinon quand nous devenons pour nous-mêmes ce que nous sommes pour eux et quand ils deviennent pour nous ce qu'ils sont pour soi? Ce n'est donc pas assez d'une justice exacte qui considère uniquement dans la personne son caractère impersonnel et son abstraite dignité d'homme; il faut, nous faisant pour ainsi dire objet impersonnel et moyen dévoué au service d'autrui, aller jusqu'à cet amour qui s'attache aux particularités si souvent offensantes de l'individu. Chacun en tous excepté en soi, c'est la devise de la charité, qui accorde aux autres ce qu'elle se refuse de tendresse indulgente, et qui, non contente d'être bonne pour eux, accepte également et leur ingratitude parce qu'elle triomphe en faisant du bien à qui n'est pas bon, et leur bonté parce qu'elle triomphe encore en devenant leur obligée et en pratiquant l'art de recevoir, plus difficile et meilleur peut-être que la science de donner. Car on ne reproche aux autres d'être égoïstes que si on l'est; et on ne souffre en eux que de ses propres misères; il y a même un désir extrême de la perfection en autrui qui marque un manque de perfection en nous. Oubliant les autres pour soi et s'oubliant pour eux, il faut juger de soi comme d'un autre, juger des autres comme de soi : que de fois, pour les blâmer, nous les mettons à notre place sans nous mettre à la leur! Être tout à tous, c'est s'être élargi au point de n'avoir plus ni particularités ni défauts. Aimer les hommes sans illusion, c'est tout leur donner, sans en rien demander, sans en rien attendre, sans en rien refuser de bon. La vie universelle n'est pas la somme abstraite des formes impersonnelles de la pensée ou de l'être; elle se compose de toute la variété des consciences et des sensibilités : la posséder en soi, c'est donc être égoïste en tous et convertir en félicité le martyre de la vie commune. Le bonheur rationnel est le bonheur des autres; et avoir sur eux une action bonne, c'est les faire bien agir.

Aussi la vérité de l'amour s'étend-elle jusqu'à la vie sensible, jusqu'aux corps souffrants, jusqu'au matériel brut. Ce n'est point

aimer, ce n'est point connaître les hommes que de s'en tenir à une hautaine miséricorde qui, sous prétexte de les faire monter à elle, ne descend pas à eux. L'homme qu'il faut comprendre et aimer, c'est cette misère physique et c'est cette misère morale qui semblent n'en plus faire un homme. Et qu'on n'imagine point qu'il n'y ait en cela qu'une question de sentiment : on est toujours porté à l'oublier, il ne nous est pas loisible d'opérer, dans le déterminisme universel, une sorte de triage et d'en agréer une part pour en rejeter l'autre. Nous n'en pouvons rien comprendre en nous, si nous ne passons d'abord par toutes ses exigences. Pour aimer, pour connaître un homme, comme il est nécessaire de l'aimer, il faut les aimer tous d'intention, et, au besoin, de fait; les aimer tels qu'ils sont, sans attendre qu'ils soient tels qu'ils devraient être. Afin de leur donner l'être en nous, c'est une nécessité de nous rendre volontairement patients de leur action réelle. A cette action, tout concourt; en elle par conséquent rien ne sera réel ou tout le sera, même ce qu'elle a de plus individuel et de sensible. C'est ce sensible même, on l'a vu, qui est le lien universel de la solidarité. En sorte que l'amour le plus large est le plus précis; pour porter en son cœur l'humanité entière, il faut se dévouer très particulièrement et de tout près à quelque humble œuvre de miséricorde. La charité n'est vraie, et, si l'on ose dire, elle n'est scientifique qu'à cette condition. Elle est universelle, et elle s'attache toujours à ce qui est unique.

Sinon de quel droit et par quelle vertu sacrifier sa vie pour sauver une vie et perdre un homme pour conserver un homme? Dans la vie passagère qu'on garde en autrui en la perdant pour soi, on gagne en soi la vie qui ne passe pas : dans ce corps qu'on dérobe à la destruction, c'est un culte qu'on rend à l'indestructible charité qui fiance ensemble tous les membres de l'humanité. A chaque forme d'homme qui passe, il faut sentir qu'on devrait être prêt à mourir pour le moindre des petits : la mort, c'est le triomphe de l'amour et l'accès à la vie; elle devient comme un devoir; et le devoir, ce n'est qu'elle. Passion plus active et plus généreuse encore lorsqu'elle est causée par les misères morales : et comment prétendre que l'amour est intéressé et mercenaire quand il presse le miséricordieux d'aimer si douloureusement ceux qui se pervertissent, quand il le porte, s'il le faut, à mourir pour l'égaré? comme si cette mort volontaire était la seule façon de connaître ceux qui se séparent de la vie, d'adhérer encore à

ceux qui se retranchent eux-mêmes de la communion humaine. Les hommes ne vont qu'à ceux qui souffrent de leurs maux, parce que c'est de ceux-là seulement qu'ils sont connus. L'amour et la science des hommes c'est tout un.

Ainsi, selon une belle parole de Leibniz, « aimer tous les hommes, aimer Dieu, c'est même chose », parce qu'il n'y a que lui d'aimable en tout et partout, et parce qu'on ne peut connaître aucun homme sans les embrasser tous d'une même charité. Ils ne s'unissent réellement entre eux qu'à l'ardeur d'un feu que le monde entier ne saurait attiser. Ce cercle est donc justifié : sans cet amour agissant des membres de l'humanité les uns pour les autres, il n'y a point de Dieu pour l'homme; qui n'aime pas son frère n'a pas la vie en soi : mais aussi c'est en vain qu'on tenterait de grouper les esprits comme une famille en repoussant le Père des esprits, de tromper les exigences de la raison, de dissimuler par l'exaltation d'autres sentiments ce grand vide; dans le fond des choses, dans la pratique commune de la vie, dans la logique secrète des consciences, sans Dieu il n'y a point d'homme pour l'homme. Il y a donc intime solidarité entre ces sentiments, entre ces actes si différents : adorer en esprit et en vérité dans le seul à seul avec Dieu; rendre un culte au corps de l'humanité dans chacun de ses membres comme s'il était le corps de Dieu vivant en chaque point de l'organisme universel. Et qu'est-ce en effet qu'un organisme, sinon la distinction en même temps que l'union des parties animées d'une même vie, au point que chaque cellule a l'honneur de toutes les fonctions, puisque seules les plus humbles rendent possibles les plus nobles? Ainsi, dans une société qui n'a pour ainsi dire qu'une même conscience, chacun est en tous par la charité, tous sont en chacun par la connaissance et l'action. Et tandis que, dans l'ordre des apparences, les foyers de lumière vont se dispersant et perdent éclat et chaleur, ici les rayons se concentrent en de nouveaux foyers. Plus on donne, plus on a : quelle production sans bornes d'être et de bonté, là où la source est infinie et où ses épanchements, en rayonnant, s'accumulent! chacun pour soi, chacun pour un autre, chacun pour tous, chacun pour chacun, tous pour tous, tous pour chacun, tous ces amours se joignent et se renforcent quand Dieu est en tous. Et la connaissance qu'on en a est pleine de la réalité qu'elle exprime.

Mais, en fondant ainsi les vies les plus séparées, n'expose-t-on pas la conscience personnelle à éclater et à se perdre dans cette

universelle confusion? Les limites de la connaissance présente et les singularités sensibles de l'individu ne sont-elles pas les conditions nécessaires de la distinction même des personnes? Est-ce qu'en faisant disparaître les frontières de l'égoïsme et les répugnances mutuelles des sensibilités plus impénétrables les unes aux autres que les corps mêmes, on ne va pas du même coup faire évanouir ce qui a toujours paru être « le principe de l'individuation »? — Non. Loin d'être une cause de confusion, cette universelle communion devient l'unique moyen de possession et de distinction parfaite; elle est la seule manière de réaliser la personne humaine, et, par elle, de constituer tout le reste. C'est ce rôle médiateur de l'action dont il reste à justifier la vérité absolue.

III. — C'est un étrange problème que celui qui s'impose maintenant à nous. Il ne suffit pas de posséder la connaissance nécessaire et l'idée d'une réalité objective; il ne suffit pas d'avoir volontairement mis en soi cette vérité réelle ni de s'être mis soi-même en autrui par une action qui, communiquant aux autres tout ce que nous sommes, nous rapporte tout ce qu'ils sont. Il faut encore qu'ils soient eux en eux et que nous restions nous en nous. Et ces deux conditions sont solidaires : car si nous ne nous réalisons qu'en participant à ce qu'ils sont, nous ne sommes réels et distincts qu'autant qu'ils le sont eux aussi. C'est donc une nécessité de fonder la réalité extérieure des objets extérieurs, afin que vues du dehors les choses du dehors aient une réelle consistance : la vérité du dehors objectif est indispensable au maintien du dedans subjectif des êtres. Nous voici forcément amenés à chercher la réalité objective des choses, non pas dans un dessous toujours fuyant, non pas dans un des aspects qu'elles revêtent pour les sens ou pour l'entendement, non pas dans leur essence métaphysique ou dans l'intimité de cette vie incommunicable où nous pénétrons en les aimant, mais en tout cela à la fois. Leur être, c'est l'unité même de cette multiple apparence et la diversité simultanée de ces phénomènes universellement solidaires. Des termes que la science de l'action vient de parcourir par un progrès continu, aucun n'est ni moins ni plus solide que l'autre, tant que la relation qui les unit tous n'est point érigée elle-même en réalité. Par l'analyse de cette connaissance objective qui semble nous mettre en possession de la réalité, nous sommes conduits à réintégrer en elle tout l'apparent des choses, et à conférer à

toutes les formes de la connaissance et de l'action, aux illusions, aux erreurs même qui semblent nous priver de l'être, une vérité substantielle. Cet objectif apparent est l'élément commun qui forme l'unité du faisceau.

C'est donc de la totalité du déterminisme apparent des phénomènes, qu'il faut établir la certitude propre, en considérant non plus ce qu'il nous impose à nous de connaissance nécessaire, mais ce qu'il contient de réalité en soi. Il faut qu'il soit ce qu'il paraît, et que ce qu'il a de nécessaire, d'objectif, d'extérieur, de despotique reste tel. Tout s'y tient : si tout n'y était pas réel, rien ne le serait; il faut donc aller jusqu'au bout de ces exigences, en montrant non plus que l'action médiatrice est un fait nécessaire à la constitution de tout l'ordre des choses, mais que la médiation de l'action est elle-même une vérité; qu'elle est réelle indépendamment des réalités dont elle constitue le rapport dans notre connaissance; et que ces réalités mêmes ne subsistent que parce que la médiation a une réalité intrinsèque. C'est-à-dire que toutes les conditions transitoires de l'action dont on a ramené l'apparente contrainte à n'être qu'une forme du vouloir le plus intime doivent devenir pour la volonté même une absolue nécessité et une règle définitive. Bref, il s'agit de conférer au phénomène tout « l'être en soi » qu'il comporte : c'est une nécessité qu'il en ait un; sinon, faute de cette petite pièce, tout ce qui est fait redeviendrait néant; l'ordre entier de la nature se disperserait, la personnalité même s'évanouirait, et rien de ce que nous avons conçu ne serait concevable : la solidité du système entier est intéressée à la consistance du moindre phénomène.

Et si, à regarder en bas aux conditions les plus élémentaires de l'action, la vérité réelle du phénomène doit être fondée pour que tout le reste le soit, à regarder en haut, cette même nécessité se révèle plus nette encore. Là ce serait l'anéantissement; ici, l'absorption de tout être distinct dans l'immensité divine : et comme si le petit individu que la conscience nous montre en nous n'était qu'une passagère illusion; comme si, le voile du mystère sensible une fois déchiré par la mort, les étroites limites de la personne même devaient tomber à jamais, la légende de Christophe, terrassé sous le faix qui semblait si léger, serait le symbole de notre accablante destinée. Mais non. Loin d'être une gêne et un resserrement, les déterminations individuelles sont, pour l'homme, la condition et le moyen de son immense dilatation : s'il a une vocation divine,

si, au cœur de l'infini même, il doit demeurer personne distincte, ce n'est pas en cessant d'être un individu, c'est à la condition de demeurer tel. *Omne individuum ineffabile.* Le véritable infini n'est pas dans l'universel abstrait, il est dans le singulier concret. Par là même se manifeste, dans toute sa grandeur, le rôle de ce qu'on a nommé la lettre et la matière, de tout ce qui constitue l'opération sensible, de ce qui compose, à proprement parler, l'action, le corps de l'action. Car c'est par cette matière que se communique intimement à chaque individu la vérité de l'accablant infini; et c'est par elle que chacun est protégé contre l'accablement de l'infinie vérité. Pour atteindre l'homme, il faut que Dieu traverse toute la nature et s'offre à lui sous l'espèce matérielle la plus brute; pour atteindre Dieu, il faut que l'homme traverse toute la nature et le retrouve sous le voile où il ne se cache que pour être accessible : ainsi l'ordre naturel entier est entre Dieu et l'homme comme un lien et comme un obstacle, comme un moyen nécessaire d'union et comme un moyen nécessaire de distinction. Et quand, par une double convergence, chacun ayant fait toute la route au-devant de l'autre, Dieu et l'homme se sont rencontrés, cet ordre naturel reste embrassé dans leur mutuelle étreinte, devenant ainsi pour l'homme le sceau de son intime adhérence à son auteur et le sceau de son inaliénable personnalité. Comment donc cette relation médiatrice peut-elle être réalisée elle aussi?

Maintenant donc que l'importance du problème est manifeste, on ne peut manquer d'en remarquer toute la difficulté et même l'étrangeté. Dès la première intuition, c'était, semble-t-il, une insoluble question que celle de la vérité réelle du phénomène sensible. Aussitôt qu'on presse la perception immédiate, il en sort autre chose qu'elle : ce que la science en extrait n'est plus, jamais plus, ce que le sens en perçoit. Que l'analyse ne tente point de sonder cet abîme qui sépare la qualité donnée de la propriété supposée; elle s'y perd : en s'attachant à la donnée intuitive, elle reste prisonnière du phénomène subjectif; en poursuivant l'élément rationnel qu'elle y croit saisir, jamais elle ne réussit plus à revenir à la donnée concrète; il lui faut envoyer promener les apparences, χαίρειν ἐᾶν, et le sensible n'existe plus comme sensible; il semble même inconcevable qu'il soit; ce que serait d'être pour lui, on ne peut le comprendre d'abord. Et ce qu'on vient de dire du fait sensible, il faut le répéter de tout autre objet de connaissance pour chaque terme de la série totale des choses. Pas

plus que les intuitions sensibles, les conceptions de l'entendement ne supportent d'être érigées en réalités par l'entendement même. Chaque ordre de phénomènes appelle une critique qui recule le centre de perspective. Et pourtant, s'il y manque une seule pierre, l'édifice entier est ruineux; c'est donc ce relatif, cet apparent du phénomène même que, pour achever la totale restitution du déterminisme de l'action, il est nécessaire d'élever à ce qu'il comporte d'être et d'absolu.

IV

Simplement en déterminant la suite des relations enchaînées dans la conscience sous la contrainte des nécessités pratiques, voici que nous rencontrons, où l'on n'a guère songé à la voir, la définition de la réalité objective. Au lieu de prétendre appliquer à un terme toujours fuyant une notion arbitraire et indéterminée d'existence réelle, il faut voir à quel point précis et en quel sens défini cette notion trouve son application nécessaire. Au lieu de placer la réalité dans des objets toujours incapables de la contenir, il faut les placer en elle. Au lieu de chercher ce qui est hors de ce qui paraît, il faut faire de ce qui paraît ce qui est. Le premier pas à franchir, c'est donc de comprendre ce que c'est qu'*être*, dès qu'on parle d'existence objective. Il restera à voir comment il est possible de concevoir que cet être soit, et quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes d'une solution capable de satisfaire à toutes les exigences du problème.

I. — D'une part, l'ordre entier des phénomènes, dans la mesure où nous en avons une connaissance nécessaire, est impliqué dans toute action humaine; et l'idée même que nous avons de son existence objective est engendrée en nous. Par là, cette connaissance nécessaire est subjective. — D'autre part, ce déterminisme total de la pensée et de la nature, dans la mesure où l'action y cherche ses aliments et ses fins, est réintégré dans la volonté dont il avait paru être une production spontanée. Par là même, cette connaissance et cette possession volontaire de l'objet est subjective encore. Or c'est entre ces éléments subjectifs que se place ce qui est proprement et réellement objectif. Comment cela?

Ce qui est subjectif, dans la première production de la connaissance, n'est pas identique à ce qui est subjectif dans la possession

finale de la vérité acquise. De part et d'autre, sans doute, se révèlent cette fécondité de la pensée et cette initiative génératrice sans laquelle rien n'est en nous. Mais de l'un à l'autre se place comme un moyen ou comme un obstacle la série intégrale des choses dont la science de l'action vient de dérouler l'immense enchaînement. Ce qui surgit du fond de notre aspiration volontaire, voilà ce qu'il faut nous assimiler par une adhésion pratique; le voulant à nous, c'est dire qu'il n'est pas de nous; et l'action, en tendant à rendre subjective la réalité que nous proposait une première vue subjective de l'objet, détermine ce qui est proprement objectif dans notre connaissance. La différence de ces deux termes subjectifs, tel est exactement l'objet réel; et pour que ce mot ait un sens, il faut qu'il s'applique à ces synthèses hétérogènes et solidaires qui nous ont apparu comme des intermédiaires naturels entre ce que nous voulons, parce que nous ne le sommes pas encore, et ce que nous devons être, parce que nous l'aurons voulu. D'eux-mêmes, ces deux termes sont irréductibles l'un à l'autre; ce qui les unit a forcément pour nous une réalité propre.

Qu'on analyse donc, sous la forme où elle est nécessairement conçue, l'existence objective : jamais on ne pourra la placer ailleurs que là. C'est, pour nous, une nécessité qu'elle soit; et il faut qu'elle soit ainsi : dans la conviction spontanée de tout homme, elle n'a point d'autre sens. La vérité et l'être ne peuvent être dans ce qui n'est pas connu, ni même connaissable; il faut que ce qui est connaissable soit ce qui est. Comment ce qui est connu comme objectif subsiste-t-il objectivement tel qu'il est subjectivement affirmé et voulu? voilà donc le point à éclairer. En chaque forme de la connaissance se retrouve ce double élément, la production interne de la pensée apparaissant comme un objet, l'objet apparaissant comme un principe extérieur de perception et comme une fin pour l'action. Dans toute la série des phénomènes, se révèle cette même dualité d'initiative subjective et de passivité externe. Partout mélange analogue de connaissance produite et de connaissance subie. Et c'est là, dans ce qui a semblé être la ruine de toute affirmation objective, que va se découvrir le secret de toute existence réelle des objets pris comme objets.

Ç'avait été une découverte de remarquer, comme Kant l'a fait, que même l'intuition sensible, dont on pensait qu'elle est toute *a posteriori*, suppose un *a priori*, et qu'en raison de cette initiative subjective, il est impossible de porter à l'absolu le méca-

nisme de la nature ou de le réaliser hors de la pensée tel qu'il est en elle. C'est une découverte encore de retirer à cette conclusion critique la valeur absolue qu'elle ne garde que par une inconséquence, comme s'il était légitime de se servir de l'entendement contre la sensibilité alors qu'on se sert de la sensibilité contre l'entendement. Supposer entre les phénomènes hétérogènes dont se compose la chaîne du déterminisme des différences de nature et de solidité, opposer l'une à l'autre les diverses facultés, marquer des distinctions radicales entre les résultats variés de leur travail, c'est un reste d'idolâtrie. Fondées dans la mesure où elles portent contre tout essai tenté pour placer la réalité objective ici ou là dans un terme de la série des connaissances humaines, les prétentions du Kantisme sont illégitimes dans la mesure où, contentes de porter contre cette artificielle tentative, elles érigent en solution véritable et positive d'un problème réel la critique négative d'un problème fictif : vrai en ce qu'il nie, le Criticisme est faux en ce qu'il affirme. Tombées les chimériques questions qui le soutenaient, tombé le système qui les détruit. Elle aussi, cette doctrine conspire avec celles qu'elle combat, pour admettre qu'on doive chercher à déposer l'encombrante idée d'existence réelle en un terme, toujours reculé, de la série des choses; comme si, peu à peu chassé de l'intuition sensible dans les conceptions de l'entendement ou du noumène dans le mystère des vérités morales, l'être devait toujours être ailleurs qu'où l'on est. Les choses sont toutes également irréalisables quand on veut mettre la réalité, comme une chose distincte d'elles, en elles, et toutes également réelles quand on sait voir à quelles conditions elles sont toutes ensemble réintégrées dans l'être. La vérité est donc à la fois plus riche et plus simple que ne l'ont conçue les philosophes; et la voici, toute conforme au sentiment populaire.

Tout ce qu'on a appelé données sensibles, vérités positives, science subjective, croissance organique, expansion sociale, conceptions morales et métaphysiques, certitude de l'unique nécessaire, alternative inévitable, option meurtrière ou vivifiante, achèvement surnaturel de l'action, affirmation de l'existence réelle des objets de la pensée et des conditions de la pratique, tout n'est encore que phénomènes au même titre. Qu'on les considère chacun à part; aucun ne peut être réalisé. Tous appellent une critique qui nous emporte au delà de ce qu'ils sont, sans qu'on puisse s'y tenir, sans qu'on puisse s'en passer. Ni l'étendue

ou la durée, ni le symbolisme scientifique, ni la vie individuelle, ni l'organisme social, ni l'ordre moral, ni les constructions métaphysiques ne comportent d'être érigées séparément en réalités subsistantes : autant vaudrait dire que la société peut vivre sans la famille. Ce que l'*Esthétique Transcendantale* est pour les intuitions des sens, une critique analogue doit l'être pour les symboles scientifiques ou pour les conceptions rationnelles ou pour les lois de l'éthique. Chaque ordre de phénomènes est également original comme une synthèse distincte, transcendant par rapport à ceux qui en sont les conditions antécédentes, irréductible à ceux auxquels il semble subordonné comme à ses conséquents, solidaire avec tous, ne trouvant en aucun son explication totale, n'ayant sa réalité ni en lui ni dans nul autre. Prétendre découvrir dans l'un des anneaux du déterminisme la solidité de la chaîne entière parce que les autres anneaux sont sans consistance, cette recherche n'a pas de sens. Au jugement populaire, ce qui est, ce n'est pas ceci ou cela; c'est tout ceci et tout cela; et le peuple a raison. Point de privilégiés : le phénomène sensible, par exemple, est gros de toutes les explications et de toutes les connaissances ultérieures qu'il paraît d'abord exclure, mais qu'il implique en effet; chaque ordre de vérités semble constituer un tout suffisant et former un déterminisme exclusif de tout autre; mais ces déterminismes différents sont tous reliés et n'en font qu'un. Ainsi, dans la perception du moindre fait, est déjà enveloppé le problème métaphysique ou moral. La réalité n'est donc pas dans l'un des termes plus que dans les autres, ni dans l'un sans les autres; elle réside dans la multiplicité des relations réciproques qui les solidarisent tous; elle est ce complexus même. Placée dans la série, notre connaissance subit et produit les choses, comme médiatrice; ce qu'elle subit, ce qu'elle produit, ce qu'elle est, voilà, à son point de vue particulier, ce qui constitue l'existence objective.

Ainsi, quelque étrange que paraisse cette exigence, il faut que les objets soient ce qu'ils paraissent, et que leur réalité consiste, non dans je ne sais quel arrière-fond inaccessible, mais dans ce qui en est précisément déterminé et exactement connaissable. Ils ont semblé servir d'intermédiaires : c'est cette relation, c'est ce rôle médiateur qui constitue leur être et qui en fait la vérité absolue. Être, pour eux, c'est subsister tels que, indépendamment des défaillances de l'action et de la connaissance humaine, ils sont

connus et voulus de nous. Il faut que le déterminisme des apparences scientifiques soit, en vérité, l'ordre des objets réels, et que son despotisme extérieur se fonde dans l'intimité de l'être. Ce qui est par nous doit être encore sans nous ou malgré nous. Et ce que l'idéalisme subjectif présente comme la véritable expression de l'existence, il faut que ce soit, en effet, la matière d'un véritable réalisme objectif. Les choses ne sont point, parce que nous les faisons être; mais elles sont telles que nous les faisons être, et telles qu'elles nous font être. C'est ce double aspect de la solution qu'il reste à éclairer.

II. — Avant de déterminer toutes les conditions indispensables à l'existence des choses, il est nécessaire de voir comment elle est concevable. Définie comme elle vient de l'être, n'est-elle pas impossible? Sans aller d'abord jusqu'à dire que les choses sont, sans nous ou malgré nous, telles que nous les faisons être, est-il intelligible qu'elles soient par nous et pour nous, telles que nous les connaissons? Est-ce que, pour prendre un exemple particulier dans la série des choses, la réalité du phénomène sensible peut être le phénomène sensible lui-même? Comment donc comprendre qu'on soit ce qu'on connaît ou que ce qu'on connaît soit?

D'un mot qu'il faut expliquer, la réalité du phénomène est comprise entre ces deux rayons dont elle est le point de convergence et qui, en se réunissant en nous, la constituent en elle. Les choses sont, parce que les sens et la raison les voient, et les voient en commun, sans que ce double regard qui, chacun à part, semble les pénétrer entièrement, se confonde en elles. Connaître, c'est être ce qu'on connaît, c'est le produire, l'avoir, le devenir en soi. *Sumus quod videmus.* La matière n'a l'être que si l'être devient matière lui-même, si ce qui est verbe intérieur et vie en soi est réellement chair. Ainsi donc ce que l'abstraction distingue dans la réalité sensible doit rester indissolublement uni : on en peut montrer les aspects irréductibles, on n'en peut pas désunir les faces solidaires. Et, précisément, c'est parce qu'il n'est possible ni de les séparer ni de les réunir qu'entre ces deux apparences connues subsiste ce qui en est le soutien et le lien, ce qui en fait la consistante vérité. Nous agissons en elles et sur elles, elles agissent sur nous et en nous. La connaissance, active et passive, que nous avons d'elles est, selon ce qu'il nous faut concevoir, le double fondement du phénomène, sensible et réel.

Voilà pourquoi il est également juste de dire que ces phéno-

mènes consistent en ce qui est immédiatement saisi par l'intuition, et qu'ils consistent en ce que nos sens n'en perçoivent pas. D'une part, la science est une œuvre admirable qui, à mesure qu'elle descend d'abstractions en abstractions jusqu'aux rapports les plus simples et à l'unité la plus universelle des lois naturelles, dépouille le monde de ses masques sensibles; dans la matière même, elle manifeste ce qui est intelligible, accessible aux conquêtes de la pensée, indépendant du lieu et de la durée, obéissant à l'esprit, ce qui, à la limite et dans la parfaite connaissance, n'est que la pensée créatrice; elle tend à ramener l'univers à l'intuition divine de son auteur. D'autre part, la science est une œuvre admirable qui, à mesure qu'elle détermine plus exactement les caractères originaux des synthèses directement perçues, met davantage en évidence la réalité définie des qualités et des espèces sensibles, jusqu'à pouvoir dire que les faits d'expérience sont ce que nous les révèle la science expérimentale; qu'ils ont, dans cette connaissance sensible, une vérité rationnelle; que les phénomènes possèdent, en tant que phénomènes, une consistance certaine; qu'en un mot les choses sont bien plus profondes que nous ne le savons à seconde vue, puisqu'en même temps elles sont réellement telles que nous les connaissons synthétiquement par un premier regard. Et ces deux aspects ne sont l'un et l'autre réels que dans la mesure où, irréductibles l'un à l'autre, ils sont reliés dans l'unité d'un même acte de volonté, dans la perception d'une même sensibilité et d'une même raison.

C'est donc parce que la raison est immanente au sensible et le sensible immanent à la raison, que ces phénomènes ont une subsistance propre. Ils sont, parce que la raison les voit et pénètre le secret de leur production. Ils sont, parce que le sens les subit et devient passif de leur action. Leur être consiste précisément dans ce qui fait l'unité synthétique de cette double existence. Ainsi, par exemple, un paysage n'est qu'un état d'âme; et l'harmonie objective des lignes et des couleurs est certaine. Ainsi la douleur n'est que la conscience d'être la douleur; et elle est l'état même dont l'aperception cause la souffrance consciente. Ainsi l'univers n'est que ma représentation; et il est la condition préalable et la vérité scientifique de la connaissance sensible que j'en ai. Le phénomène a donc, en ce qui le perçoit, la réalité même de ce lien substantiel qui constitue la synthèse des éléments; car les choses qui n'existent pas pour soi et qui ne sont *en soi* que pour d'autres

capables de les percevoir ont cette propriété d'être à la fois connues et senties ; c'est ce qui leur appartient : nous sommes en elles par la connaissance rationnelle qui, grâce à son caractère d'universalité, les enveloppe toutes et en définit les rapports selon l'ordre intelligible de leur production ; elles sont en nous par la perception sensible qui, grâce à son caractère singulier, les individualise et les qualifie. Nous avons donc une connaissance absolue du relatif en tant que relatif; et c'est pour cela que ce relatif *est*. Il est, sans qu'il faille chercher derrière le phénomène une explication qui le dénaturerait. Il est ce qu'il paraît dans toute la suite de ses manifestations hétérogènes, mais solidaires. Par la diversité de ses aspects, il est ambigu; et c'est cette ambiguïté qui en fait la vérité réelle. Son phénomène multiple est son être même.

Il ne suffit donc pas de dire que l'être des choses sensibles est d'être perçu, si l'on n'ajoute que le percevant est, lui aussi, par le perçu. Être objectif, c'est donc être produit et subi par un sujet; car avoir une action réelle sur un être réel, c'est être réel. Ainsi, pour qu'elles soient vraiment, il faut que les choses agissent; pour qu'elles agissent, il faut qu'elles soient perçues et connues : en effet, ne se percevant pas directement elles mêmes puisqu'elles ne sont pas causes de soi, il faut bien qu'elles soient perçues par qui est capable d'agir sur elles. Produites et subies, leur être c'est d'être actives et passives *in uno*, et, médiatement, *in se*. Insérée comme un terme nécessaire dans la série, la pensée, d'où dépendent les choses, doit aussi en un sens dépendre d'elles, pour qu'elles ne se réduisent pas à elle. Il faut donc comprendre comment la connaissance objective, quoique indispensable et identique à l'existence objective, en demeure distincte, et comment la pensée même, en fonction de laquelle nous venons d'exprimer la réalité du reste, n'est, elle aussi, qu'un terme moyen qui peut être exprimé en fonction des autres.

III. — Tel se révèle donc l'ordre inaccoutumé, mais nécessaire des questions, celui même qui répond aux croyances immédiates et aux démarches naturelles de la pensée : nous concevons, nous affirmons inévitablement une existence objective; il faut, par suite, déterminer en quoi elle peut consister, et comment il est possible qu'elle soit réalisée, comment elle l'est nécessairement à nos yeux, puisqu'il faut qu'elle le soit pour nous. C'est, il est vrai, renverser les termes habituels du problème. Mais la question de l'être n'est pas préliminaire, elle est finale; et peut-être est-il

bon, avant de chercher, de savoir ce qu'on cherche vraiment, sans prétendre trouver la réalité hors du réel. Loin donc de s'ingénier vainement à voir comment ce qui est peut être donné, il faut montrer comment ce qui est donné est. En prétendant faire graviter les objets autour de la pensée, le Criticisme s'était mis hors du centre comme pour considérer ce spectacle du dehors; et, s'il a été surtout attentif au mouvement centripète qui ramène toutes choses au sujet, c'est qu'il est resté encore placé à l'extérieur comme pour justifier l'utilité de son effort et la nouveauté de sa perspective : toute doctrine subjectiviste part d'un préjugé réaliste, les contraires n'étant jamais que les extrémités d'un même genre. Un idéalisme pleinement conséquent fait évanouir toutes les distinctions qui le séparent du réalisme et supprime ce qu'il y a d'artificiel dans la question mal posée qu'il prétendait résoudre.

La véritable difficulté, c'est donc de comprendre comment ce que nous connaissons est réel tel que nous le connaissons, sans que notre connaissance particulière soit absolument essentielle aux relations qui paraissent cependant n'exister qu'en fonction d'elle. S'il est nécessaire, pour nous, de concevoir et d'affirmer l'existence objective, ce besoin suscite inévitablement son expression; aussi faut-il voir ce qui est nécessaire pour que, selon les exigences mêmes de notre pensée, cette existence soit nécessairement réalisée, même sans notre pensée; car cette pensée, pour être vraiment, a besoin que ces conditions dont elle est solidaire soient subsistantes elles aussi. Il ne s'agit donc plus simplement du phénomène sensible, mais de tous, mais des vérités positives ou métaphysiques ou morales ou religieuses, mais de toute forme de la réalité conçue dans l'unité multiple d'un même déterminisme.

Déjà, sans doute, l'on a commencé à comprendre comment il est possible qu'un objet soit un objet : être, et être en soi, par autrui, c'est bien là que réside le mystère de l'existence objective, le mystère de toute existence empruntée qui n'a pas sa source en elle et qui pourtant ne laisse pas de subsister. Mais ce n'est plus assez de concevoir la possibilité de cette existence, il faut voir comment elle est réelle et nécessairement réelle : à quelles conditions la connaissance et la volonté peuvent-elles être créatrices de leur objet? d'où vient qu'il faut renverser les termes du rapport, et dire que les choses qui sont telles qu'on les connaît sont connues telles qu'elles sont? comment ce qui est apparence en nous

est-il réalité en elles ; de telle sorte que la vérité objective doive, sans qu'on puisse jamais l'accuser de nous être imposée du dehors, exercer sur nous son empire et régner extérieurement?

C'est une nécessité d'abord que l'ordre entier des choses, tel que la science de l'action l'a peu à peu déployé devant la connaissance réfléchie, ait, dans sa totalité, la même valeur objective : un anneau ne saurait y être moins solide, moins nécessaire, moins réel qu'un autre. Et, malgré l'extrême diversité des éléments qui composent la série, tous, aussi bien l'intuition sensible ou les vérités positives que les conditions de la vie individuelle, sociale ou religieuse participent à une seule et même nécessité hypothétique ; tous, aussi bien l'affirmation du Dieu vivant que le phénomène physique le plus brut, ne sont encore que des formes d'un même besoin intérieur ; tous par conséquent ont également besoin d'être fondés absolument en droit ; et aucun ne peut l'être sans l'autre. La connaissance même qui paraît les contenir et les produire tous en nous, n'est, elle aussi, qu'un terme subordonné et nécessaire aux autres : voilà pourquoi en feignant la suppression de notre conscience individuelle, nous ne supprimons pas l'idée de la conscience, parce que, tout en paraissant soutenir le reste, elle est soutenue par tout le reste. Par ma pensée, je ne réussis pas à abolir la pensée, ni même à concevoir qu'elle soit abolie ; j'ai beau supposer l'absence de ma personne, je laisse invinciblement subsister en moi l'impersonnel, c'est-à-dire la nécessité au moins d'une personne hors de moi, pour soutenir tout ce qui est, ou tout ce qui peut être, de sa pensée et de sa volonté : ainsi subsiste-t-il en nous une vérité nécessaire et impersonnelle qui est nôtre, au moment où nous la jugeons indépendante de nous, et qui est indépendante de nous, au moment où nous reconnaissons que nous n'avons de pensée propre que par sa présence en nous. Conférer au déterminisme des objets qui n'avaient encore d'existence que dans la mesure où ils sont requis par l'action une valeur objective, c'est attribuer à chacune des synthèses qui le composent une réalité propre ; or il n'est possible de le faire qu'en n'exceptant aucune des parties solidaires de l'ensemble, et qu'en faisant rentrer ma pensée même dans la série au même titre que tout autre phénomène contingent. Les choses sont sans moi, comme elles sont par moi et comme je suis par elles. Aussi, dès l'instant où la série totale a revêtu ce caractère d'objectivité, la nécessité de ce déterminisme extérieur cesse-t-elle d'être con-

ditionnelle pour devenir absolue : les rôles sont comme intervertis; et d'exigée qu'elle était par le développement de la volonté, la vérité objective devient exigeante et dominatrice.

Et, pour que cette multiplicité d'objets subsiste vraiment, c'est donc encore une nécessité que leurs aspects indéfiniment variés soient perçus comme par autant de centres de perspective qui, d'un point de vue particulier, ramènent à l'unité cette diversité même. D'où, la répétition et la multiplication des sensibilités, partout diffuses, qui, en contribuant chacune pour sa part singulière à l'infinie richesse de la nature et aux libres jeux de la divine sagesse dans l'organisation de l'histoire universelle, préparent l'œuvre nécessaire de concentration finale. Car, pour que les choses qui sont perçues soient perçues telles qu'elles sont, il ne suffit pas d'une connaissance perceptive ou passive, il faut une connaissance rationnelle et productrice; il ne suffit pas non plus d'une connaissance productrice ou rationnelle, il faut une connaissance perceptive ou passive. La réalité des choses c'est d'être médiatrices entre ce double aspect. Elles sont donc, à la condition que leur multiple hétérogénéité agisse sur qui les perçoit et les subit; elles sont, à la condition que ces multiples et passives perceptions, ramenées à l'unité d'une pensée capable de les embrasser toutes, se fondent sur une volonté qui, les produisant telles qu'elles sont, les agrée telles qu'elles paraissent. Ce qu'on subit passivement, on ne le devient et on ne le fait être qu'en rendant cette passion active et volontaire.

La réalité objective des êtres est donc liée à l'action d'un être qui, en voyant, fait être ce qu'il voit, et qui, en voulant, devient lui-même ce qu'il connaît. Si les choses sont parce que Dieu les voit, elles ne sont d'abord que passives de son action créatrice et comme inexistantes en soi. Mais si les choses sont actives et vraiment réelles, si elles subsistent sous leur aspect objectif, bref si elles sont, c'est parce que le regard divin les voit à travers le regard de la créature même, non plus en tant qu'il les crée, mais en tant qu'elles sont créées et que leur auteur se rend passif de leur propre action. Elles ne consistent pas en une abstraite et inintelligible possibilité de perception; leur vive réalité tient à ce qu'il y a, jointe à la science universelle et à la divine omniprésence, une connaissance, totale et singulière à la fois, de toutes les synthèses partielles recueillies par toutes les sensibilités et toutes les raisons disséminées. Les choses ne sont donc ce qu'elles

sont, phénoménales et réelles, que dans la mesure où, passives et actives, elles ont initiative et puissance sur leur cause même, rencontrant ainsi leur principe et leur terme de déploiement en un même centre de qui elles tirent l'unité originelle de leur action empruntée, en qui elles trouvent l'unité finale des perceptions synthétiques dont elles sont la condition antécédente.

Ainsi à chacune des existences dérivées est essentiel le déterminisme total; et au déterminisme total est essentiel la pensée consentante qui l'enveloppe entièrement et singulièrement dans l'unité d'une action et d'une passion volontaires. Le critérium Cartésien de la véracité divine ne procurait à la vérité réelle qu'une apparence de fondement : il ne suffit pas, pour que ce qui est connu soit, qu'un être réel connaisse, il faut qu'il soit ce qui est à connaître, pour que ce connu ait l'être. Les êtres sont, mais non sans l'être de qui les voit et les fait être, pas plus qu'ils n'arrivent à se voir eux-mêmes sans sa lumière et sa présence. C'est donc aller plus loin et que tout réalisme et que tout idéalisme : car là où l'on prétendait trouver déjà, sous le nom de métaphysique et d'ontologie, la vérité de l'existence objective, il ne faut voir encore que phénomènes déterminés et solidaires; là où l'on ne croyait rencontrer que phénomènes irréalisables, il faut savoir retrouver déjà la solidité de l'être qui les voit et les fait tous ce qu'ils sont, depuis les formes les plus riches de la pensée et de la vie jusqu'aux faits les plus bruts. La prétendue *chose en soi* est un phénomène encore; et c'est le phénomène qui devient véritable *chose en soi* : double avantage, de ramener ainsi à la science ce qui semblait étranger à l'ordre des faits positifs, et de porter à l'être ce qui semblait étranger à l'ordre de l'absolue réalité.

La réalité du phénomène et, avec elle, le système total et la cité même des esprits s'évanouirait sans cette double attache du relatif à l'absolu et de l'absolu au relatif. Non que le relatif soit le moins du monde nécessaire; il n'est réel que dans la mesure où il reçoit de l'absolu le don d'être cause dans l'absolu même : nécessité conditionnelle qui n'entame en rien la souveraine indépendance de la cause première, mais qui manifeste simplement à quelle condescendance de sa part est subordonnée l'existence des causes secondes. *Quod sciebat ab aeterno per divinitatem, aliter temporali didicit experimento per carnem.* C'est jusque-là qu'il faut aller pour voir, sinon toute la raison et la fin véritable, du

moins les moyens de l'amour créateur dans le don gratuit de l'être à d'autres que l'Être. Et, sans cette vue, jamais on ne réussira à fonder l'existence de quoi que ce soit. Passive en son fond, il faut, pour être, que la nature ait une action vérita le, et que cette action trouve, dans la passion volontaire d'un être capable de conférer à sa connaisance un caractère d'absolu, sa parfaite consistance. Peut-être que, destiné à recevoir en lui la vie divine, l'homme eût pu jouer ce rôle de lien universel et suffire à cette médiation créatrice, parce que cette immanence de Dieu en nous serait comme le centre magnétique qui relierait toutes choses, ainsi qu'un faisceau d'aiguilles invisiblement rattachées par un puissant aimant. Mais aussi pour que, malgré tout, la médiation fût totale, permanente, volontaire, telle en un mot qu'elle assurât la réalité de tout ce qui sans doute pourrait ne pas être, mais de ce qui, étant comme il est, exige un divin témoin, peut-être fallait-il un Médiateur qui se rendît patient de cette réalité intégrale et qui fût comme l'*Amen* de l'univers, « *testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei* ». Peut-être fallait-il que, devenu chair lui-même, il fît, par une passion nécessaire et volontaire tout ensemble, la réalité de ce qui est déterminisme apparent de la nature et connaissance forcée des phénomènes objectifs, la réalité des défaillances volontaires et de la connaissance privative qui en est la sanction, la réalité de l'action religieuse et de la sublime destinée réservée à l'homme pleinement conséquent à son propre vouloir. C'est lui qui est la mesure de toutes choses.

V

Tout ce qui précède ne fait qu'exprimer les exigences inévitables de la pensée et de la pratique. Voilà pourquoi c'est un système de relations scientifiques avant d'apparaître comme une chaîne de vérités réelles. En pensant et en agissant, nous impliquons cet immense organisme de rapports nécessaires. Les exposer à la réflexion, c'est dévoiler simplement ce que nous ne pouvons nous empêcher d'admettre pour penser, et d'affirmer pour agir : sans toujours le remarquer distinctement, toujours nous sommes forcément amenés à concevoir l'idée d'existence objective, à poser la réalité des objets conçus et des fins poursuivies, à supposer les conditions requises pour que cette réalité subsiste : car, ne

pouvant faire comme si ce n'était pas, nous ne pouvons pas ne pas envelopper dans notre action les conditions indispensables pour que ce soit. Et réciproquement, ce qui ne peut pas ne pas être immanent à la pensée, nous ne pouvons pas ne pas tendre à nous le rendre immanent par la pratique. Le cercle est fermé. C'est de ce dernier anneau qu'il faut encore montrer la solidité, justement parce qu'en raison de sa situation unique entre les deux bouts de la chaîne qu'il fixe, il a un rôle à part. Car en même temps qu'il est, si l'on peut dire, conditionné par la pratique, il la conditionne à son tour. C'est par une nécessité subjective que nous sommes contraints d'en établir la vérité réelle; et cette vérité va être investie en effet de toute la réalité objective que la plus confiante pensée puisse affirmer, d'une réalité telle que les plus défiantes exigences de l'esprit critique ne peuvent l'atteindre ni l'infirmer.

L'exposé complet des nécessités subjectives ne laisse, en dehors d'elles, aucun point d'appui pour le doute ou la négation. Quand toutes les conditions de la pensée et de l'action sont définies, quand tout le contenu de la vie est réintégré dans la conscience, bon gré mal gré *il faut* penser que c'est; voilà pourquoi *nous devons* faire comme si c'était. Le rôle de la science semble tout négatif; dans l'ordre spéculatif, il l'est; mais dans l'ordre pratique, il est tout positif. De là, le caractère d'ambiguïté et l'impression de malaise qui, au cours de cette étude, s'est renouvelée à chaque étape successive. Impossible de ne pas tenir compte de chaque degré nouveau, comme s'il était définitif, c'est une vérité certaine pour l'action; impossible de s'y arrêter, ce n'est qu'une halte provisoire et une relation partielle pour la pensée. Jamais donc on ne saurait trop insister à la fois sur la fixité et sur l'instabilité, sur l'importance et sur l'insuffisance de chacune des synthèses progressives qu'il a fallu sans cesse constituer et dépasser. Ainsi il est impossible que l'ordre naturel soit, et impossible qu'il ne soit pas : c'est la grande épreuve de l'homme qui, voulant infiniment, voudrait souvent que l'infini ne fût pas. Ainsi, en revanche, il est impossible que l'ordre surnaturel soit sans l'ordre naturel auquel il est nécessaire, et impossible qu'il ne soit pas, puisque l'ordre naturel tout entier le garantit en l'exigeant. Solidarité des conditions scientifiques, qui se traduit en un système de vérités réelles.

L'impossibilité théorique du doute entraîne donc l'affirmation

pratique de la réalité, au moment même où la possibilité pratique de la négation semble entraîner l'impossibilité théorique de la certitude. Mais les obligations morales elles-mêmes ne sont qu'une nécessité en apparence suspendue; tôt ou tard ce qui doit être sera, car c'est ce qui est déjà; et les déviations, les fautes, les phénomènes illusoires resteront fondés à jamais dans la vérité qui en révélera l'erreur et la défaillance présente. La connaissance de l'inévitable nous indique donc ce qu'il faut éviter. En comprenant même ce qui ne devrait pas être, sans que jamais le mensonge et le mal cessent de subsister, la vue de ce qui est marque ce qui doit être. Le devoir, c'est ce qui est; mais ce qui est enveloppe aussi toute dérogation au devoir. Ainsi est justifiée, sans dualisme, la distinction radicale du mal et du bien, et, sans monisme, la réintégration totale du faux et du vrai dans l'être. Pour la science, entre ce qui paraît être à jamais et ce qui est, quelle différence saurait-on découvrir? et comment distinguer la réalité même d'avec une invincible et permanente illusion ou, pour ainsi parler, d'avec une apparence éternelle? Pour la pratique, il en est autrement : en faisant comme si c'était, seule elle possède ce qui est, si c'est vraiment. Qu'on ne prétende donc jamais en trouver, dans une théorie quelque parfaite qu'elle soit, un équivalent trompeur. On ne résout pas le problème de la vie sans vivre; et jamais dire ou prouver ne dispense de faire et d'être. Voilà donc absolument justifié, par la science même, le rôle de l'action : la science de la pratique établit qu'on ne supplée pas à la pratique.

Ainsi c'est une nécessité de supposer la vérité de l'ordre naturel, de l'ordre surnaturel, et du divin intermédiaire qui en fait le lien et la subsistance. C'est une nécessité encore de ne pouvoir ni en chercher la confirmation ailleurs que dans la pratique effective, ni manquer de l'y rencontrer. Supposons que l'action nous l'ait donnée. Et alors l'anneau qui ferme la chaîne est parfaitement attaché. Il fallait que les deux bouts fussent joints, ils le sont; il fallait que la nécessité du déterminisme total fût recueillie dans un libre acte de volonté, elle l'est tout entière; il fallait que le rôle médiateur de l'action fût absolument justifié et fondé, il l'est; il fallait que cette médiation fût un principe d'unité et de distinction, elle l'est : nous sommes des êtres dans l'Être. Les apparences elles-mêmes, la durée, toutes les formes inconsistantes de la vie individuelle, loin d'être abolies, participent à la vérité

absolue de la divine connaissance du Médiateur. Le temps n'est que ce qu'il est quand il est passé, quand il entre dans l'éternité; mais il est, parce qu'il demeure éternellement vrai que sa mobile et fuyante apparition est connue sous la forme de la succession. La personne humaine semble passer, mais ses actes sont au delà de ce qui passe. Et ainsi, sans cesser de toucher aux rives du temps, l'homme use et jouit de l'éternité en même temps que du renouvellement perpétuel de la durée : du point dans lequel il semble borné afin de rester un individu distinct, il use et jouit de l'universalité en même temps que de la singularité de sa vie personnelle. Appelé à voir toutes choses dans l'unité du plan divin, par les yeux du Médiateur; appelé à se voir lui-même dans l'acte permanent de la libéralité et à s'aimer en aimant la perpétuelle charité dont il tient l'être, il est cet acte même de son auteur, et il le produit en soi comme il est en lui. Par son vouloir qui n'a pas toujours été, il s'unit à la volonté qui a toujours été. Lui, il a commencé; et c'est cette limite qui demeure à jamais sa marque distinctive; mais une fois que les apparences, sans s'évanouir, s'ouvrent pour lui révéler toutes choses dans leur universelle raison, il participe à la vérité de l'amour créateur. Il n'est qu'immortel; il a la vie éternelle.

En constatant simplement la suite des exigences de l'action humaine, et en requérant ce qu'elle suppose de réalité pour se constituer, nous voici donc en présence du terme inévitable auquel, qu'on le sache ou non, est suspendu tout le développement de la vie et de la pensée. Mais ce dernier anneau ne dépend de tous les autres que pour les faire tous dépendre de lui. Ce que nous exigeons pour agir est d'abord exigé de nous. Sans doute, ce qui précède, ce qui accompagne, ce qui suit notre décision propre est conforme au plus profond mouvement de la liberté. Mais aussi toutes les conditions sensibles, scientifiques, intellectuelles, morales et religieuses de la vie humaine trouvent, au-dessus de nous, leur principe et leur autorité. Voilà pourquoi, bien qu'elles soient impliquées spontanément en nous, nous avons à les reconnaître par un libre effort; et voilà pourquoi, bien que nous puissions nous révolter contre elles, elles ne cessent pas de se réaliser en nous. Cette subsistance extérieure de la vérité intérieure à l'homme, il faut, pour la justifier, une sorte de Métaphysique à la seconde puissance, qui fonde, non pas seulement ce

qu'une première métaphysique encore toute subjective nous présentait à tort comme la réalité même de l'être, tandis que c'était une simple vue de l'esprit ou un phénomène spéculatif, mais tout le déterminisme de la nature, de la vie et de la pensée. Ainsi, tant qu'elle se fait, la science n'a qu'à décrire et à enregistrer l'inévitable, elle n'a rien d'impérieux; mais quand elle est faite, elle commande, et, par le seul ascendant de ce qui est, elle exerce sa judicature. Dès que la chaîne est nouée, tout le déterminisme, qui était apparu comme le phénomène de la volonté humaine dans l'entendement, apparaît donc désormais en même temps comme une absolue réalité qu'impose l'entendement à la volonté. En sorte que, à la vérité du primat de l'action, *Im Anfang war die That*, « au commencement était l'Action », répond la grande affirmation de l'égale primauté de la vérité : « *Principio erat Verbum* ». Ce règne de la vérité est tout entier hors de nous, elle ne sera jamais désarmée de son sceptre de fer; mais aussi ce règne de la vérité est tout entier en nous, puisque nous en produisons en nous-mêmes toutes les despotiques exigences. Rien, dans la destinée humaine, de tyrannique; rien, dans l'être, d'involontaire; rien, dans la connaissance vraiment objective, qui ne sorte du fond de la pensée, c'est bien la solution du problème de l'action; et voilà resserré le nœud commun de la science, de la métaphysique et de la morale. Du moindre de nos actes, du moindre des faits, il suffit de tirer ce qui s'y trouve, pour rencontrer l'inévitable présence, non pas seulement d'une abstraite cause première, mais du seul auteur et du vrai consommateur de toute réalité concrète. Jusqu'au dernier détail du dernier des phénomènes imperceptibles, l'action médiatrice fait la vérité et l'être de tout ce qui est. Et il serait étrange en effet qu'on pût expliquer quoi que ce soit hors de celui sans qui rien n'a été fait, sans qui tout ce qui a été fait redevient néant.

CONCLUSION

Le besoin de l'homme, c'est de s'égaler soi-meme, en sorte que rien de ce qu'il est ne demeure étranger ou contraire à son vouloir, et rien de ce qu'il veut ne demeure inaccessible ou refusé à son être. Agir, c'est chercher cet accord du connaître, du vouloir et de l'être, et contribuer à le produire ou à le compromettre. L'action est le double mouvement qui porte l'être au terme où il tend comme à une perfection nouvelle, et qui réintègre la cause finale dans la cause efficiente. Dans la plénitude de son rôle médiateur, elle est un retour de l'absolu à l'absolu; le relatif, qu'elle enveloppe et qu'elle soutient entre ces deux termes, elle l'absout. Absoudre, c'est donner le vrai et l'être à qui ne l'a pas de soi.

Le rôle de l'action, c'est donc de développer l'être et de le constituer. Sans doute, elle le détermine et paraît même l'épuiser, comme si l'effort était un appauvrissement de la vie, et comme si l'exécution dépréciait l'intention sans égaler jamais le réel à l'idéal. Mais il faut s'élever au-dessus de cette apparence : il est vrai que, dans la mesure où l'agent est passif de sa propre opération et de l'activité des forces qu'il fait concourir à son œuvre, il souffre, dans l'action même, une sorte de détérioration; et l'intention garde en elle quelque chose que l'exécution ne produit pas d'abord. Toutefois l'action accomplie rapporte à l'être qui l'a conçue et voulue, une richesse nouvelle qui n'était encore ni dans sa conception ni dans sa résolution. Tout ce qui était simplement idéal dans l'intention n'échappe pas à l'action; une part au moins

s'y réalise; et ce réel est hétérogène par rapport à cet idéal. Voilà pourquoi, après avoir agi, nous sommes autres, nous connaissons autrement, nous voulons d'autre façon qu'auparavant; et voilà pourquoi cette accrue originale mérite d'être étudiée, plus que la tendance même qui pourtant semblait la préparer et la contenir déjà tout entière. L'action est l'entre-deux et comme le passage par où la cause efficiente qui n'a encore que l'idée de la cause finale, *intellectu et appetitu*, rejoint la cause finale qui s'incorpore peu à peu à la cause efficiente pour lui communiquer la perfection à laquelle elle aspirait, *re*. Elle paraît nous épuiser; elle nous emplit. Elle semble sortir de nous; mais ce qui émane ainsi de notre fond le plus intime nous ramène ce qui est au dehors comme une fin à atteindre, et nous rend immanente la série totale des moyens par où nous tendons de notre principe à notre terme. Donner de soi, c'est donc gagner plus qu'on ne donne; et la vie la plus sacrifiée ou la plus extensive est aussi la plus intense.

Il est vrai encore que les effets de l'action varient infiniment et sont même opposés selon l'emploi que l'homme fait de sa liberté en face de l'alternative dont on peut dire qu'elle est sa grande affaire et l'unique nécessaire. Mais il ne s'agit pas d'abord de régler ou de juger l'action; il s'agit de constater ce qu'elle est, et, si l'on peut dire, de mesurer son envergure d'une extrémité à l'autre de son développement réel. Cette vue complète de ce qu'elle est suffit à manifester ce qu'elle doit être; et l'autorité de la loi qui s'impose à elle naît justement de ce que la science ne part point de la loi même, mais de ce que, sans l'avoir cherchée, elle y aboutit, par l'inévitable ascendant de ce qui est. En s'y dérobant, on la pose encore, cette règle qui n'est pas seulement un idéal, mais qui est déjà une vérité, qui est la vérité même. Car c'est par ce qu'elles ont de réalité en elles que les erreurs s'entresuivent, et qu'en les parcourant toutes l'on parvient à la réalité plénière qui les enveloppe et les juge toutes.

Aussi l'étude de l'action a-t-elle pour résultat nécessaire de justifier les termes mêmes du problème qui s'impose à tous, en expliquant entièrement la primitive ambition de l'homme, et de déterminer la loi de la vie humaine, simplement en constatant ce qui est. *Veritas norma sui*. Point d'exhortations ou d'instructions qui vaillent cette vue de l'inévitable. Pour communiquer à l'homme la grande et salutaire inquiétude de sa destinée, la science n'a qu'à lui découvrir ce qu'il fait; elle n'a qu'à mesurer

impassiblement l'ample écart des termes entre lesquels il oscille. Sans préoccupation ontologique ou déontologique, sans effort de persuasion, avec la tranquille assurance d'une charité plus contenue pour être plus pressante, on n'a qu'à laisser cette vérité nécessaire se déployer malgré toutes les résistances. Il faut avoir assez de confiance en elle pour n'attendre rien que de sa présence toute seule. Loin de chercher à la soutenir par une doctrine qui l'appuie, il faut lui opposer toutes celles qui la méconnaissent, afin qu'elle règne, malgré tous, en tous, et qu'elle domine ou comprenne ceux mêmes qui semblent l'ignorer ou l'exclure. Ce qui est, c'est ce qui doit être et c'est ce qui sera.

Faire la science de la pratique et trouver l'équation de l'action, ce n'est donc pas seulement développer, devant la pensée réfléchie, tout le contenu de la conscience spontanée; mieux encore, c'est indiquer le moyen de réintégrer dans l'opération voulue tout ce qui est au principe de l'opération volontaire. Il ne s'agit point d'une connaissance partielle ou d'une réflexion morale, propre sans doute à éclairer la bonne volonté, mais sans caractère démonstratif; il s'agit d'une science totale, capable d'embrasser le déterminisme universel de l'action et d'en suivre le déploiement continu qui porte à l'infini ses conséquences nécessaires : de la pensée à la pratique et de la pratique à la pensée, le cercle doit être fermé dans la science parce qu'il l'est dans la vie. Par là même se trouve déterminé avec une précision nouvelle ce double rapport de la connaissance et de l'action. D'une part, les actes humains déroulent leurs suites et nous les imposent justement, sans qu'on ait besoin pour en être responsable de connaître distinctement tout leur contenu, sans que la claire révélation de leur portée souvent oubliée et méconnue les change essentiellement, sans qu'aucune connaissance ultérieure en modifie la valeur par la sanction qu'elle y apporte. D'autre part, le peu de clarté intérieure qui suit l'action, qui l'accompagne et la prépare, suffit à la conduire et à en animer l'immense organisme, comme le gouvernail qui, tout petit qu'il est, et placé à l'arrière du vaisseau, l'oriente dans sa marche en avant.

Voilà pourquoi, pour résoudre le problème, il y a en apparence deux méthodes, indirecte et directe, scientifique et pratique; mais ces deux méthodes doivent se rejoindre. Voilà pourquoi le mot *destinée* a lui-même deux sens; mais ces deux sens sont également légitimes. Ce mot équivoque désigne le dévelop-

pement nécessaire de la vie, indépendamment de toute intervention de l'homme dans la trame des événements qui se déroulent en lui et hors de lui; et il désigne, en même temps, la façon personnelle dont nous parvenons à nos fins dernières selon l'usage même de la vie et l'emploi de notre volonté. — Il est donc indispensable de montrer qu'il y a une logique de l'action, et que l'enchaînement des opérations volontaires est soumis à un rigoureux déterminisme. — Et il est indispensable de montrer que l'expérimentation pratique comporte une suffisante clarté; qu'elle supplée à la science, sans que la science y supplée; qu'elle offre une exactitude, scientifique à sa manière, même quand cette discipline morale est destituée de toute justification théorique. Envisager ce double aspect du problème, faire voir l'unité de la solution, c'est l'objet de cette conclusion.

I

Puisque c'est dans la vie même qu'il faut trouver la loi de la vie, et puisqu'il suffit de révéler à l'action tout ce qu'elle est pour la juger, cette double vérité va se trouver confirmée. D'une part, toutes les formes possibles de l'action sont compatibles en fait; la science de la pratique les recueille toutes; dans le réel, il n'y a pas de contradictoires, il y a seulement des contraires dont un même déterminisme enchaîne les développements opposés. D'autre part, sous ces formes diversement compatibles de l'action, se découvre un principe de contradiction qui, dans le fait même, maintient le droit, et décide absolument du sens de l'être. Ainsi compatibilité et exclusion, c'est ce sens profond de la loi de contradiction qu'il importe d'éclairer. Elle fait régner la vérité dans l'erreur sans abolir l'erreur; elle introduit l'absolu de l'être dans le phénomène sans supprimer le relatif du phénomène.

Partout, dans l'histoire naturelle de l'action, il a été possible d'éliminer la variable pour ne considérer que le caractère commun et le trait essentiel à tout développement de l'activité humaine : écartant les appréciations prématurées et les jugements souvent téméraires qu'on porte sur la qualité des actes, il a fallu les étudier tous sans en qualifier aucun. C'est dire que, sous les formes contingentes et arbitraires de la vie, il y a toujours une suite nécessaire et comme un squelette rigide sur lequel se fondent les

mouvements les plus souples et les plus variés. Il avait peut-être paru que plusieurs chapitres de ce livre, particulièrement ceux qui le terminent, dépassent l'ordre de la raison, ou qu'ils n'ont point la valeur impersonnelle et universelle, ni la nécessité contraignante de la science. Sans doute en apparence, on peut se dérober provisoirement aux conséquences de ce déterminisme de la pratique. Mais, dans le fond des choses, on n'y échappe point. Et la force d'une vraie Critique de la vie, ce doit être de retrouver, sous les déviations superficielles et temporaires, cette logique cachée de l'action dont les lois ne sont pas moins rigoureuses que celles des sciences abstraites.

Ce n'est point dire assez. Car toutes les lois de la pensée, toutes les formes particulières de la logique rentrent dans ce déterminisme concret de la pratique, dont elles ne sont qu'un aspect détaché. La logique de l'action n'est point une discipline partielle; c'est vraiment la *Logique générale*, celle en laquelle toutes les autres disciplines scientifiques trouvent leur fondement et leur accord. Pour en développer tout le contenu, il faudrait, par une analyse profonde des conditions que la volonté s'impose à elle-même, déterminer les ressorts mêmes de la destinée humaine : de cette entreprise, qui exigerait un traité distinct, il ne peut être dit ici que quelques mots, dans la mesure où la connaissance de cette nécessité inhérente à l'action a un intérêt pratique.

S'il est vrai que la volonté ne subit rien qu'elle ne ratifie et n'est rien qu'elle ne veuille, il n'est pas moins vrai que les conditions dont elle a besoin pour être ce qu'elle veut s'enchaînent rigoureusement sous l'inspiration secrète de son propre dessein. Il n'est pas moins vrai que cette nécessité, qui a sa source en nous, est indépendante de nous et a son principe hors de nous dans la vérité réelle. Ainsi, pour être volontaires en leur origine, les lois de la pensée et de la vie n'en sont pas moins nécessaires et imposées dans leur application comme dans leur première institution. — Mais, justement parce qu'elles expriment l'inévitable vérité, et justement parce qu'elles sont fondées sur une secrète initiative de la volonté, elles gardent, dans leur nécessité même, un caractère qu'il est essentiel de mettre en lumière : les formes particulières de la logique ont le droit d'exclure ou le devoir d'ignorer ce qui échappe à leurs prises; la Logique de l'Action, étant totale, doit, en un sens, comprendre et admettre cela même qu'elle condamne et qu'elle élimine.

En effet, à la différence de la science abstraite de la pensée qui isole les idées et procède par inclusion ou par exclusion complète, la réalité concrète de la vie concilie perpétuellement les contraires. Ce qui, au point de vue spéculatif, est incompatible et formellement contradictoire, s'allie, en fait, de manière à constituer de nouvelles synthèses distinctes de leurs éléments; et, comme dans un mécanisme de pièces associées, tous les mouvements produisent leur effet compensateur. Rien de plus important, dans toute l'étude de l'action humaine, que cette solidarité de ce qu'on fait avec ce qu'on ne fait pas. Point d'acte qui ne résume les tendances adverses et ne forme un système aussi bien avec les vaincus qu'avec les vainqueurs : les motifs, qui, devant la pensée, sont contradictoires, demeurent solidaires dans l'action. — Inversement, dans l'ordre des phénomènes, il n'y a jamais de contradictions formelles, parce que jamais les propositions particulières qui énoncent les faits donnés ne sont contradictoires. Et pourtant la loi de contradiction s'applique au passé réel. Ainsi donc, tandis qu'au point de vue formel la conciliation est impossible, au point de vue réel c'est la contradiction qui l'est; et, tandis que les futurs contingents sont compatibles dans la pensée, les actes passés sont incompatibles dans la réalité. Bien plus, jamais nous ne pouvons réaliser que des contraires; et pourtant la loi de contradiction gouverne nos actes accomplis. Jamais les contradictoires ne sont données en fait; et pourtant, en agissant, nous impliquons, dans nos actes qui semblent simplement porter sur des contraires, la contradictoire que nous ne réalisons pas. Par où sortir de ces embarras?

C'est l'action qui, servant de trait d'union entre ces formes opposées de la pensée et de la vie, insinue au cœur des choses la loi de contradiction tout en opérant perpétuellement une synthèse expérimentale des contraires. Comment y réussit-elle? Les phénomènes, pris simplement pour ce qu'ils sont, ne se contredisent jamais, étant toujours hétérogènes et solidaires. Si donc la loi de contradiction s'applique au passé, c'est que *l'acte* qui est sous *le fait* apparent a introduit dans le phénomène autre chose que le phénomène, autre chose que le possible même : tout le mouvement de la vie intérieure aboutit à l'affirmation nécessaire de l'être, parce que ce mouvement est fondé sur cette nécessité même. L'alternative qui s'impose à toute conscience d'homme et qui seule nous met, dans la pratique même, en face des contradic-

toires, ne fait que révéler le jeu de ce dynamisme interne. D'autre part, comme la volonté, en optant selon les conditions qu'elle impose à son propre développement, ne supprime pas le terme de l'alternative qu'elle repousse, il en résulte que, quoi qu'elle ait choisi, elle garde en elle la présence du terme exclu comme un élément de la synthèse qu'elle forme. Ce dont elle se prive, στέρησις, n'est pas absolument hors d'elle. Voilà pourquoi le sacrifice qu'elle peut faire des phénomènes, par la mortification, n'est qu'apparent; et voilà pourquoi, en revanche, quand elle écarte les importunités du devoir ou les exigences de « l'unique nécessaire », elle se perd, mais sans s'anéantir pour cela. Jamais nous n'échappons à la nécessité d'impliquer les contradictoires, et jamais nous n'en réalisons une qu'en éliminant l'autre; par le renoncement, nous gagnons double; par la jouissance exclusive, nous perdons double : le phénomène, quoique étranger à la loi de contradiction, est tel qu'en lui nous avons à opter entre les contradictoires, à acquérir ce que nous paraissons libéralement sacrifier, à échapper ce que nous semblons avarement retenir.

Le problème logique n'est donc qu'un aspect du problème de l'action. Non seulement la pratique se fonde sur une dialectique dont il est possible de montrer la rigoureuse exactitude, mais encore les lois les plus abstraites de l'entendement n'ont tout leur sens que rapportées au développement concret de la vie. Aussi l'étude complète du mécanisme de la pensée et de la pratique nous amènerait-il à relier entre elles les diverses formes particulières de la logique encore fragmentaire, en même temps qu'à mettre en évidence le ressort interne qui donne le branle à tout en nous et qui promeut notre destinée. Double serait l'utilité d'une telle étude; car elle constituerait enfin cette *Canonique* générale de l'esprit humain dont la logique formelle et la méthodologie des diverses sciences n'offrent que des échantillons; et, du même coup, elle ferait profiter la solution du problème moral de toute la rigueur qui appartient à la plus abstraite et la plus exacte des sciences. C'est le rôle de la logique de l'action de déterminer ainsi la chaîne des nécessités qui composent le drame de la vie et le mènent forcément au dénouement. En manifestant le caractère scientifique de cet enchaînement, elle doit, par cela même, avoir une efficacité certaine : elle établit que la solution est inévitable et porte nécessairement sur le tout; elle montre que toute pratique fondée sur une théorie incomplète est téméraire, mais que

la théorie complète conduit forcément à la pratique, puisque le problème que l'action a posé, l'action seule peut le résoudre; elle indique les termes extrêmes auxquels peut aboutir l'élan de la volonté humaine; elle insère, entre la donnée première et ces solutions extrêmes du problème, toute la série des intermédiaires nécessaires; mais elle ne prétend pas réaliser, par une simple vue, la solution qui n'appartient qu'à la pratique effective. Loin de là : la spéculation doit remédier aux dangers de la spéculation, en prouvant qu'elle donne à la conscience une clarté, non simplement pour luire, mais pour marcher. Connaître ne dispense pas de faire; faire peut dispenser de connaître. Si la vie est une énigme même pour les habiles, il suffit d'une entière bonne volonté pour que la lisent couramment même les simples. Peu importe en effet qu'ils sachent ce qu'ils font, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils savent : la sincérité de la conscience et le discernement des vérités vivifiantes tiennent plus aux actes qu'aux pensées; car jamais il ne suffit entièrement de faire ce qu'on croit bon, il faut encore qu'il soit bon de croire qu'on doit le faire. La logique de l'action cherche uniquement à découvrir un itinéraire qui permette à l'intelligence des doctes de rejoindre lentement et sûrement les hauteurs des humbles et des petits; elle les amène à un point de départ. Mais la lumière dont elle éclaire la route ne dispense personne de l'effort qui reste nécessaire pour y monter.

II

Il a pu sembler qu'une *Science de la Pratique* devrait formuler des règles de conduite, exhorter les consciences au bien et nous enseigner efficacement ce que nous avons à faire. Mais ce qu'il a fallu combattre, c'est justement cette prétention de toute morale qui présume de résoudre le problème de la vie sans dépasser cette honnête médiocrité d'instructions édifiantes. Une science véritable de la destinée humaine ne se fait pas à aussi bon marché; et l'action est trop complexe pour se laisser conduire ainsi. Entre la droiture de l'homme qui, sans discuter, sans transiger avec sa conscience, garde à ce prix le privilège de l'infaillible simplicité, et la connaissance intégrale des conditions nécessaires et suffisantes que requiert l'action, il y a place sans doute pour un art délicat de salutaires exhortations ou pour les réflexions du mora-

liste, il n'y a point de place pour une solution vraiment scientifique du problème moral. C'est de propos très délibéré qu'il a fallu renoncer à toute instruction moralisante, pour faire abstraction de la variété qu'apporte dans la vie la libre initiative de la conscience, et pour déterminer simplement ce qui est inévitable et nécessaire dans le déploiement total de l'action humaine. Au prix de l'enseignement final que prépare cette méthode, tout le reste est de seconde importance. Montrer le caractère chimérique et superstitieux de toute tentative faite pour fonder directement une morale capable de se suffire et de constituer une science autonome, voilà la conclusion d'une telle recherche. Point de conception fermée du devoir qui vaille par elle-même et qui constitue le bien par des préceptes tout formels. Point non plus de vérité spéculative dont la vue adéquate fasse la vie parfaite. Ni le problème éthique ni le problème métaphysique ne saurait jamais être résolu seul. Pas de morale hors de la vérité; mais la vérité comprise n'est pas, par elle seule, la morale même. Le secret de la vie est plus haut que Kant ou Spinoza ne l'ont vu.

Peut-être ce résultat paraît-il tout négatif : « l'action ne se suffit pas; l'homme ne trouve pas en lui-même sa règle et sa fin ». Mais c'est pour cela que ce résultat est souverainement important : il enlève des illusions qui, pour être souvent généreuses, raisonnées, tenaces, n'en sont pas moins des illusions. Est-il inutile, en effet, d'établir qu'on se trompe de route en espérant que la morale peut être fondée comme science, sans qu'on dépasse l'ordre naturel ou le phénomène du devoir ou même les conceptions métaphysiques? Est-il inutile de montrer que tout effort tenté par l'homme pour se restreindre à cette manière de penser et de vivre est superstitieux? Est-il inutile de déterminer à quelles conditions la pratique de la vie peut devenir assurée et proprement scientifique? Ce ne sont là que des prolégomènes à la morale, puisqu'il ne s'agit de déterminer le contenu d'aucun précepte; du moins cette recherche a un intérêt que n'offrent point les plus belles et les plus précises formules de nos devoirs : elle indique la voie unique par laquelle il faut passer pour que le bien soit le bien, les dispositions nécessaires pour que la connaissance du devoir soit autre chose qu'une vaine théorie, les conditions requises pour que la pratique même des vertus naturelles devienne efficace et pleinement salutaire. Il peut sembler dur de confondre, dans un commun reproche de superstition, le fidèle du devoir et

le sauvage féticheur : mais ce ne serait être injuste pour le premier que dans la mesure où lui-même serait injuste pour le second. Tous deux peuvent être également près ou également loin de la vérité, parce que les actes les plus grossiers peuvent servir de véhicule au bien. Mais, si l'on prétend se contenter de la connaissance partielle à laquelle on est parvenu; si, profitant du peu de lumière que l'on a déjà, l'on se ferme à toute clarté et à toute exigence nouvelle, il y a usurpation d'une pensée incompétente, il y a perversion de la sincérité. Plein d'admiration et de tendresse pour tous les généreux, d'où qu'ils viennent, qui vont de l'avant et se dévouent à une œuvre de salut personnel et social, on ne saurait (sans jamais soupçonner personne parce que le secret des consciences nous échappe) armer d'assez inflexible sévérité contre eux-mêmes tous ces présomptueux qui s'arrêtent et qui arrêtent les autres sur le chemin où il faut toujours marcher sans se vanter d'être jamais arrivé. Pour se distinguer du sauvage féticheur, ils n'ont que l'orgueil en plus; et, quand ils pensent découvrir eux-mêmes et répandre le premier et le dernier mot du salut, au lieu d'agir, ils s'agitent.

Point donc d'intermédiaire entre la *science de la pratique* et cette *science pratique* qui se fonde, non pas sur une réflexion théorique, mais sur une culture du sens pratique par la pratique même. Le rôle de la première, c'est d'empêcher qu'on ne supplante ou qu'on ne mutile la seconde. On n'a pas besoin de savoir tout ce qu'on fait, pour le faire en connaissance de cause. La pensée qui est efficace n'est pas nécessairement un système complet d'abstractions analytiques, πράξις μετὰ λόγου; elle est une synthèse concrète qui, dans chaque disposition intérieure, peut résumer à la conscience tout le travail de la vie, λόγος μετὰ πράξεως. Même sans être accompagnée d'aucune justification théorique, l'action porte en elle une certitude suffisante; elle constitue une méthode concluante; elle est une expérimentation, au sens le plus scientifique du mot : expérimentation rigoureuse et démonstrative qui supplée à l'étude spéculative et à laquelle rien ne supplée. L'entendement confirme la méthode pratique en montrant qu'elle n'a pas même besoin d'être confirmée. La conclusion d'une science de l'action ne doit donc pas être : « Voici ce qu'il faut penser ou croire ou faire »; qu'est-ce que cela? Elle doit être d'agir en effet. Tout est là, tout est là.

Ainsi il y a une voie directe qui part du point où la méthode

indirecte de la science a pour résultat de nous amener. Car il s'agit, non d'un problème à résoudre si l'on peut, mais d'un projet à réaliser si l'on veut : une solution est toujours inévitable, c'est pour cela qu'il est plus urgent de la préparer que de la prévoir. A l'égard de cette fin nécessaire, la prévision est facultative, la préparation est obligatoire. S'y préparer en ouvrant la route qui d'avance n'est pas frayée, en faisant la vérité avant de la voir clairement, en s'emplissant de réalité pour mériter la lumière, c'est la science toujours accessible et seule indispensable à qui n'en a point d'autre. L'ascétique est une vraie science, et la seule science de la direction des consciences : elle illumine ceux qui s'y exercent, et leur donne d'éclairer les autres, par la perfection d'un tact qui communique à ce toucher intérieur de la pratique toute la précision de la vue. Aussi, par un renversement de perspective, faudrait-il envisager maintenant la série des nécessités pratiques comme un système d'obligations morales, et transcrire dans les dictées de la conscience les conclusions de la logique de l'action. Ce serait l'objet d'une étude distincte. Qu'il suffise d'indiquer, en même temps que la différence des points de vue, la convergence de ces deux méthodes spéculative et empirique. Car dans cet empirisme du devoir se trouvent enveloppés tous les éléments de la vraie science de la pratique.

La théorie complète de l'action avait conclu à la pratique. — La pratique, elle, doit aboutir à la connaissance complète des raisons profondes qui la justifient ou la condamnent : les préceptes sont comme des hypothèses dont nous avons à vérifier la vérité; et l'obscure clarté de la conscience est destinée à devenir, à travers la pratique fidèle, la pleine lumière de la science.

Le déterminisme de l'action était apparu, au regard descendant de la réflexion analytique, comme une série de moyens nécessaires et de relations contraignantes. — Il apparaît, au regard de la conscience morale, comme une échelle de fins qui sollicitent la bonne volonté et permettent l'exercice de la liberté dans l'alternative à laquelle est suspendue toute la destinée de l'homme.

Par une anticipation toute spéculative, la science de l'action avait cherché à prévoir les conséquences de la pratique, et à proposer devant la connaissance présente la révélation future de son immense contenu. — Par un effort tout pratique, l'expérimentation morale prépare ce qu'elle ne prévoit pas, et, s'occupant de

remplir la vie actuelle de toute la réalité possible, elle sème le futur dans le présent.

La logique de l'action avait montré la perpétuelle conciliation des contraires, dans l'ordre des phénomènes, jusqu'à la contradiction finale qui impose à la volonté une option forcée. — Dans la pratique, ce qui était conciliation des contraires devient sacrifice et mortification; ce qui était alternative et contradiction nécessaire, devient gain total ou perte librement consommée. Car, en sacrifiant les biens apparents, on acquiert le bien réel, et on a sauvé même ce qui semblait mortifié; mais, en s'attachant à la vie qui passe, on la perd en même temps que celle qui ne passe pas.

La science spéculative, si parfaite qu'on la suppose, se bornait à montrer la solidarité des phénomènes hétérogènes et l'originalité relative des synthèses successives qu'elle étudie, mais sans produire et, par conséquent, sans connaître jamais la force qui, comme une étincelle de vie, opère la combinaison des éléments. — La pratique, elle, opère perpétuellement ce prodige : elle est donc la substance même de ce qui est connu et la vérité réalisante de l'ordre universel. C'est en elle que les données sensibles, malgré leur inconsistance; que le symbolisme scientifique, malgré son incohérence; que le dynamisme de la vie subjective, malgré l'instabilité qui en rompt perpétuellement l'équilibre; que les phénomènes organiques et sociaux, malgré le déterminisme qui ne forme jamais une synthèse que pour en faire l'élément de synthèses ultérieures; que toutes les formes de la science et de la vie trouvent leur commune raison d'être. L'être n'est jamais dans l'idée séparée de l'action; et la métaphysique même, considérée d'abord sous son aspect spéculatif, n'est vraie alors qu'autant qu'elle rentre, comme un échelon du système des phénomènes, dans le dynamisme général de la vie : l'action fonde la réalité de l'ordre idéal et moral; elle contient la présence réelle de ce que, sans elle, la connaissance peut simplement représenter, mais de ce qui, avec elle et par elle, est vivante vérité.

Ainsi la pratique porte en elle sa propre certitude et sa vraie lumière : lumière qui sans doute n'est pas d'autre nature que celle de la vision spéculative, mais qui en diffère pourtant comme diffèrent deux aspects du même paysage, selon que le soleil est devant ou derrière le spectateur : la vue est plus nette où il y a moins de rayons; et le reflet nous guide mieux que le foyer. Pareillement, comme la clarté de la conscience sort de l'action

pour se projeter là où il faut marcher, elle illumine mieux le voyageur qui chemine sans se retourner vers la source d'où elle vient; regarder du côté où elle brille, c'est la voir plus abondante, mais c'est peut-être moins voir sa propre route. La science est bonne, mais pour nous conduire au delà de ce qu'elle sait déjà : quelque connaissance théorique qu'on ait des obligations morales, il est toujours nouveau et instructif, il n'est jamais simplement scientifique de les pratiquer. La perfection de la science, quoique identique à la perfection de la vie, n'y supplée jamais. La pratique n'est pas un simple succédané, provisoire ou approximatif, à l'usage de ceux qui ne peuvent pas vivre de leur pensée parce qu'ils ne peuvent même penser à leur vie. Ni la pratique n'est affaire de sentiment ou d'inspiration généreuse sans rigueur logique, ni elle n'est simplement un théorème en acte. Ce qu'elle porte en elle, quoique tout pénétrable à la connaissance, est infiniment plus que la connaissance.

— On a parfois prétendu que la véritable expérience consiste à tout expérimenter. Erreur : il y a une expérience qui appauvrit la vie et réduit la connaissance de l'être en nous; au contraire, la soumission au devoir mortifiant donne à l'homme de sacrifice une compétence universelle et une richesse intérieure qui ne s'acquiert pas autrement. — On a prétendu que la pensée seule porte en elle le véritable infini, que l'action la limite en la déterminant, et que les Français, par exemple, ont trop le génie de l'action, trop l'amour de la clarté, pour avoir la tête philosophique. Erreur encore : il y a, dans la pratique la plus humble et dans les actes soumis à l'étroitesse d'une règle austère, un sens plus plein de la vie, plus d'ampleur de pensée, et plus de sentiment du mystère, que dans toutes les épopées métaphysiques. —. On a prétendu que la lettre finit par tuer l'esprit, que tout dogme défini est meurtrier pour la liberté de la pensée, que la pratique littérale est mortelle au sens du Dieu vivant. Erreur : l'esprit n'est vivifié que par la lettre; le culte positif et l'acte de précepte tout clair sont les fonctions mêmes de la vie divine en nous. Ce sens religieux, cette conscience du génie national de la France, ce caractère de générosité et de dévouement actif, cet amour de la clarté et de la décision, comme ce grand sentiment du mystère, sont inséparables. Qu'on ne renonce à rien de cet héritage, pour ne point tout perdre.

Ainsi la science pratique, toute différente qu'elle est de la

science de la pratique, sait en accepter le concours et sait également s'en passer. Leur solidarité est telle que la complète connaissance de nos actes sera la sanction de ces actes mêmes, et que la pleine révélation de ce qu'on a voulu et fait doit fixer à jamais la volonté. Leur indépendance est telle que cette pleine révélation ne saurait modifier en rien la nature des actes opérés à l'obscure lumière de la conscience, et que la science entière des œuvres volontaires et de leurs conséquences doit laisser intacte la volonté qui persiste en elles. On les veut, ces actes, tels qu'on les connaît; on les connaîtra tels qu'on les veut. En se renversant, le rapport ne sera pas changé; la réciprocité est parfaite. Mais si c'est la connaissance qui doit apporter la sanction future, c'est la pratique qui est l'obligation présente.

III

La Critique de la vie, pour résoudre le problème humain, ne peut pas ne point résoudre le problème universel. Elle détermine le nœud commun de la science, de la morale et de la métaphysique. Elle fixe les relations de la connaissance et de la réalité. Elle définit le sens de l'être. Ce point vital, elle le découvre à l'intersection du connaître et du vouloir, dans l'action. Loin de chercher l'être derrière ce qui est connu et voulu, dans un terme mitoyen ou dans un substrat fictif, elle supprime toute réalité occulte, pour trouver, dans la médiation qui égale les deux termes sans les confondre, la vérité réelle de tout ce qui est. Les choses sont connues telles qu'elles sont, et elles sont telles qu'elles sont connues; c'est l'unité de ce double aspect qui fait leur être vrai : seule façon de concilier l'existence objective et la réalité même des objets de l'expérience avec la primauté de l'esprit et la souveraine originalité de la vie intérieure. Étudier le déterminisme total de la connaissance et l'ordre entier des phénomènes, c'est le rôle de la science complète. Montrer que cette connaissance nécessaire a une vérité absolue, chercher en quel sens ou à quelles conditions l'existence connue est réellement objective, c'est le rôle de la métaphysique. Tracer, pour les ascensions de la volonté, l'itinéraire qui conduit de la primitive aspiration et de la connaissance nécessaire à la possession volontaire de l'être, en transformant le système des nécessités en une hiérarchie d'obligations,

c'est le rôle de la morale. La critique de l'action sert de prolégomènes à cette triple étude. A retrouver son point d'attache, chacune d'elles gagne de recouvrer l'indépendance de son développement. — Sans prétendre ici parcourir ces trois voies qui s'ouvrent devant nous, qu'il suffise d'indiquer le profit qu'il y a à être parvenu au point de convergence où, en se retournant, on les voit diverger.

I. — Puisque ce n'est pas dans un substrat placé derrière chaque phénomène qu'il faut chercher la réalité de ce qui est connu, il en résulte que toute question ontologique doit être écartée d'abord de l'étude des choses, et qu'entre les objets de la connaissance il ne peut y avoir de contradiction. Il n'y en a pas où il n'y a point d'être pour servir en quelque façon de noyau résistant et de fond impénétrable : au contraire, s'il fallait supposer dans les phénomènes un arrière-fond distinct d'eux, ou si l'on affirmait qu'ils sont la seule et vraie réalité, il serait impossible de ne point transformer en opposition formelle leur hétérogénéité certaine, et de ne point ériger en absolu le déterminisme qui les rend solidaires. D'où des embarras, insolubles, parce qu'ils sont artificiels. Y a-t-il en effet une seule doctrine qui ait échappé, dans l'examen des phénomènes eux-mêmes, à la tentation ontologique? Y en a-t-il une qui n'ait porté des affirmations ou des négations prématurées, incompétentes, déplacées? Et ce qui le prouve, c'est qu'au lieu de considérer ces objets de la connaissance comme ils apparaissent, c'est-à-dire comme hétérogènes et solidaires, on a estimé qu'ils sont exclusifs les uns des autres, incompatibles, gros d'antinomies : or comment en juge-t-on ainsi, sinon parce qu'on insinue en eux un secret principe de contradiction qui ne leur convient que dans la mesure où on leur attribue l'être? Même le phénoménisme succombe à cette tentation, en prétendant se tenir aux phénomènes comme s'il n'y avait qu'eux, et en les jugeant exclusifs de toute autre réalité. Même le criticisme subit ce vertige métaphysique, en voyant d'irréductibles oppositions où il n'y a qu'hétérogénéité. Même le positivisme est inconséquent à son principe, en excluant, au nom de certaines sciences qu'il investit par cette prétention même d'une valeur objective, toute une part de nos connaissances qui ne sont pas moins positives que les autres, puisqu'on a vu qu'elles rentrent toutes dans un même déterminisme. Tombant donc dans de semblables illusions à l'égard du phénomène aussi bien que de l'être

réel et peuplant d'idoles le monde intellectuel, toutes ces doctrines ont vu la difficulté où elle n'est pas, faute de l'avoir vue où elle est. Contraires les unes aux autres, ce sont simplement des espèces différentes d'un même genre faux : pour que la Philosophie mérite ce nom propre, il faut qu'elle soit une doctrine autre que les autres, et qu'elle détermine exactement, dans ce qui est controversable, ce qui ne l'est pas; car c'est ce qui rentre dans le champ de la science.

C'est ainsi qu'où les systèmes ordinairement se sont épuisés en vains débats, elle ne trouve plus aucune matière à discussions, parce qu'elle y apporte simplement les habitudes de l'esprit scientifique qui ne spécule sur aucun de ses propres objets. Pour être scientifique, l'étude des phénomènes quels qu'ils soient n'a pas besoin d'en scruter la nature; loin de là, elle a besoin d'être détachée de cette stérile curiosité. Elle prend ces phénomènes pour ce qu'ils sont, sans sous-entendre aucune restriction, sans insinuer dans ce mot aucun sens étranger à ce qu'il désigne. Chaque synthèse semble originale, hétérogène, irréductible à ses propres conditions : il faut donc de chaque ordre distinct faire une étude distincte. Chaque ordre de phénomènes est lié à tout le système par un déterminisme continu : il est donc impossible que la science se restreigne à un point et qu'elle exclue aucun des objets solidaires qui composent un seul et même univers, un seul et même problème. Mais, au lieu de chercher dans un ordre nouveau de faits l'explication ou la réalité d'un ordre précédent, elle réserve pour une recherche ultérieure les objets ultérieurs que lui propose la suite nécessaire de ses investigations : sans cesse entraînée pour ainsi dire au delà d'elle-même, elle se défend du mirage qui lui propose tout nouvel inconnu comme le secret du connu; elle s'attache à chaque anneau de la chaîne comme s'il était seul, et ne pense point trouver par exemple dans les sciences positives la vérité des intuitions sensibles. Chaque ordre a sa vérité et comme sa solidité propre; sa valeur objective consistera, non dans ce qu'il n'est pas, mais dans ce qu'il est. C'est pour cela que la science prend paisiblement possession de chaque ordre, sans redouter que l'un prétende, à l'exclusion des autres, rendre raison de toutes choses et contenir à lui seul le vrai et l'être. Kant avait remarqué qu'entre la thèse et l'antithèse de ses dernières antinomies il n'y a point d'opposition, comme deux lignes qui, sans être parallèles, ne se rencontrent pourtant pas si elles sont menées

dans des plans différents. Il faut être plus radical : entre les objets solidaires qu'étudie la science dans le même plan du déterminisme, il n'y a jamais de heurts, parce que la solidité de l'être y fait encore défaut. Mais, si l'on réussit à retirer d'abord l'être de partout pour tout livrer à la connaissance scientifique, c'est justement parce qu'on est amené d'ailleurs à le réinstaller partout, en faisant du phénomène même une vérité métaphysique.

Prendre les phénomènes pour ce qu'ils sont, sans plus ni moins, cette réserve paraît la chose du monde la plus naturelle; mais, pour la faire, il fallait déjà s'être élevé à une conception plus haute : et, en la faisant, la philosophie est amenée à renouveler le sens de ses recherches; elle réintègre, dans la partie de son domaine où règne la grande paix de la science, la plupart des questions où elle s'est perdue en controverses sans aboutissement possible. Il est donc utile de considérer un instant à quelles illusions l'on est exposé, pour mieux voir à combien de fictives difficultés ou de divisions ruineuses il est aisé d'échapper. L'on y échappe à la simple condition qu'on exclura de l'étude du déterminisme de l'action toute préoccupation ultérieure. Il faut, il est vrai, qu'il y ait toujours un problème ultérieur; mais c'est faute de l'avoir découvert où il est qu'on a été porté à le mettre partout où il n'est pas.

— On est porté à chercher dans les données sensibles la vérité même et l'être réel. — Mais il faut que la pensée se mette en garde contre ce faux mysticisme; elle doit prendre ces données sensibles non pour une réalité exclusive de toute autre, mais telles qu'elles apparaissent comme un système de symboles à déchiffrer. Et, à voir quel effort de réflexion a été nécessaire pour affranchir l'esprit de la fascination des sens, il est aisé d'apprécier la force de ce prestige.

— On est porté à chercher dans les sciences positives l'unique secret de la réalité, et à tourner les conclusions qu'elles établissent, contre tout ce qui dépasse leur portée : ne voit-on pas certains esprits, tout pénétrés qu'ils sont par la critique Kantienne, attribuer aux symboles scientifiques une valeur métaphysique, et traiter des fondements des mathématiques comme s'il s'agissait d'ontologie? — Mais qu'on ne l'oublie pas. Les sciences positives ne sont qu'un symbolisme suivi; et, si nous trouvons en elles un moyen d'action, jamais pourtant on ne peut attribuer aux phénomènes qu'elles relient ni aux résultats qu'elles obtiennent, je ne

dis pas une portée objective, mais simplement une valeur subjective telle qu'on en puisse tirer quelque argument que ce soit contre toute autre vérité subjective. Elles ne permettent d'exclure ou de nier quoi que ce soit, ni hors de nous, ni en nous. La contingence des relations nécessaires est la première des vérités positives.

— On est porté à chercher dans le déterminisme de la conscience l'expression même de la vie réelle, et à croire que ce dynamisme interne exclut tout ce qui n'est pas automatisme et nécessité. — Mais idole encore que cet automatisme si l'on estime qu'il est le vrai et dernier mot des choses : loin d'être absolu et exclusif, il est relatif à la liberté. Entre le déterminisme scientifique et le déterminisme psychologique, il y a le même rapport qu'entre le déterminisme psychologique et la liberté même. Ils semblent se repousser; ils s'appellent. Automatisme des idées et libre arbitre sont deux phénomènes solidaires. La liberté ne peut être niée au nom du déterminisme intérieur ou extérieur de la science, parce que, réciproquement, la science est déterminée au nom de la liberté qui est l'âme de la vie intellectuelle et de la connaissance scientifique. La psychologie en apparence la plus positive n'est encore qu'une alchimie mentale tant que, sous ses recherches, elle insinue des préoccupations positivistes. Demander au psychophysicien s'il est monadiste ou au psychologue s'il exclut le libre arbitre, c'est l'étonner plus qu'on ne surprendrait le chimiste à qui l'on demanderait aujourd'hui s'il est partisan du phlogistique.

— On est porté, une fois la liberté admise, à chercher en elle l'unique ressort de l'action humaine, comme s'il fallait ou la repousser absolument ou l'affirmer exclusivement. — Mais pas plus qu'il ne faut la nier au nom du déterminisme antécédent, il ne faut nier, en son nom, le déterminisme consécutif à l'action. L'un des résultats essentiels de la science de l'action, c'est précisément de mettre en pleine lumière les suites nécessaires du phénomène de la liberté, abstraction faite des variations indéterminables de la conduite humaine. Du fait seul qu'on veut, résulte un immense enchaînement de phénomènes nouveaux qui composent peu à peu le cadre même de la vie morale. Ainsi définie, la liberté n'interrompt pas la série, elle est dans la série. Et le paradoxe le plus fort qu'ait peut-être justifié cette étude, c'est d'étudier le déterminisme des actions libres, sans toucher en rien à l'usage déterminé de la liberté même.

— On est porté à subordonner soit l'autonomie à l'hétéronomie,

soit l'hétéronomie à l'autonomie de la volonté, comme s'il y avait ici encore incompatibilité. — Mais l'enchaînement scientifique des phénomènes de conscience manifeste la subordination mutuelle et la solidarité de ces deux aspects. Par une alternance progressive, la liberté est tour à tour un moyen et une fin; le but qu'elle poursuit comme un terme extérieur rentre dans la série des intermédiaires qui lui permettent de se retrouver elle-même; la règle qui lui paraît imposée est encore comprise dans son premier dessein, sans cesser de lui être offerte comme une hétéronomie véritable.

— On est porté à considérer comme définitives et exclusives toutes les fins partielles qu'atteint successivement l'action ; comme si les sacrifices exigés étaient sans compensations possibles; comme si les synthèses constituées avaient une consistance et une suffisance absolues ; comme si chaque groupe nouveau de phénomènes, absorbant tout, ne laissait plus de place à rien d'autre. — Mais ces sacrifices apparents procurent un enrichissement réel; mais chacune des fins obtenues n'est elle-même qu'un moyen dans la série des progrès de la volonté ; mais les affections et les devoirs sociaux, loin de s'exclure, se soutiennent et se complètent. Chaque synthèse est nouvelle par rapport à ses éléments : elle ne les supprime pas en les dépassant, elle n'est pas compromise en les conservant.

— On est porté, c'est la grande idole de l'esprit, à ériger en absolu le système total des phénomènes et à conférer aux conceptions universelles sous quelque forme qu'elles s'organisent dans la pensée, un sens tel qu'il n'y a plus rien à y ajouter; pour peu qu'elles diffèrent entre elles, ces conceptions elles-mêmes paraissent s'exclure : ce sont des métaphysiques irréconciliables. — Mais ni elles ne sont la vérité absolue, ni elles ne sont exclusives les unes des autres : formant divers degrés dans le développement général de la pensée et dans le dynamisme de la vie, elles sont solidaires, elles aussi, comme des échelons étagés. Les solutions naturalistes ont leur rôle et leur efficacité certaine; les conceptions idéalistes ont la leur. Elles n'ont de vérité les unes et les autres que dans la mesure où, liées au développement de l'action, elles en recueillent les enseignements, en éclairent la marche et en préparent le progrès.

— On est porté à attribuer à la pratique fondée sur le seul témoignage de la conscience, éclairée à la seule lumière de la raison, soutenue par le seul effort de la bonne volonté un prix

absolu; comme si, par eux-mêmes, les phénomènes moraux, s'affranchissant de tous les autres, avaient une suffisance divine, touchaient au fond des choses, opéraient le salut et rendaient superflue toute recherche ultérieure. — Mais cette prétention n'est qu'une superstition de plus : la vérité, c'est que, sans s'arrêter à ce qu'on ne connaît pas, il faut agir suivant le devoir que l'on connaît; l'erreur, c'est d'estimer que cette marche en avant ne peut et ne doit conduire à aucune lumière nouvelle, et que la raison est exclusive d'un ordre supérieur, tandis qu'elle en est solidaire.

Toutes ces questions, qui font l'objet ordinaire des discussions passionnées, qui suscitent les contradictions, qui absorbent toute la substance de la métaphysique, il faut les laisser dans la zone neutre de la science, sans y introduire prématurément, comme un ferment de discorde, aucune préoccupation étrangère à l'étude des phénomènes hétérogènes et solidaires. C'est la chaîne complète du déterminisme qu'il s'agit simplement de dérouler. Et où il n'y a que du nécessaire, il n'y a point d'être; où il n'y a point d'être, il n'y a point de contradiction.

II. — Mais il n'est possible de conquérir à la science cette zone neutre où la paix doit régner qu'en réservant le principe secret des divisions, qu'en sachant chercher l'existence objective seulement où elle peut être, qu'en trouvant l'être seulement où il est. La connaissance nécessaire de la vérité n'est encore qu'un moyen d'acquérir ou de perdre la possession de la réalité. Quoique cette connaissance objective doive être identique à son objet, il y a pourtant entre elle et lui toute la différence qui peut séparer la possession de la privation : être et connaître sont donc de la sorte aussi distincts et aussi semblables que possible. Et l'existence objective consiste en ce qui, dans cette identité nécessaire, peut et doit être librement accepté pour constituer l'identité volontaire. La réalité des objets connus est donc fondée, non pas en une sorte de double sous-jacent, non pas dans la forme nécessaire de leur phénomène; elle est fondée dans ce qui nous impose une option inévitable; elle est réalisée dans l'action médiatrice qui leur donne d'être ce qu'ils paraissent. Leur existence est donc en eux, puisqu'ils sont tels qu'ils sont connus, et hors d'eux, puisqu'ils sont connus tels qu'ils sont. Indépendantes de l'usage que nous en faisons, soustraites au caprice humain, susceptibles d'être toutes étudiées avec l'impartialité de la science, les choses sont donc toutes subordonnées à la

grande et décisive question de l'emploi de la vie : leur raison d'être, c'est de susciter pour nous ce problème; c'est dans la solution du problème qu'elles trouvent leur raison d'être. *Omnia propter unum*. La métaphysique est controversée, mais non controversable; elle l'est, parce que la science de ce qui est, sans être dépendante, est solidaire de la volonté de ce qui est. C'en est l'originalité.

Voilà donc le point précis autour duquel se livrent tous les combats, le seul signe de contradiction qui ne doive jamais disparaître, qui ne se dresse point seulement par l'effet d'un malentendu ou d'une ignorance passagère, qui ne laissera jamais les consciences dans la honte du repos. C'est l'unique affaire. Pour ne point la voir partout où elle n'est pas, il faut la voir là seulement où elle est. Elle n'est point dans les fictives oppositions du positivisme et de l'idéalisme, ni même dans les combats de la nature et de la morale. Elle est toute dans ce conflit nécessaire qui naît au cœur de la volonté humaine et qui lui impose d'opter pratiquement entre les termes d'une alternative inévitable, d'une alternative telle que l'homme ou cherche à rester son maître et à se garder tout entier en soi, ou se livre à l'ordre divin plus ou moins obscurément révélé à sa conscience.

L'être et la vie ne sont donc pas pour nous dans ce qui est à penser, ni même à croire, ni même à pratiquer, mais dans ce qui est pratiqué en effet. Il faut, si l'on peut dire, décentrer l'homme et la philosophie, afin de placer ce point vital où il est en effet, non dans les objets qu'atteignent les sens, non dans les fins où se porte le désir, non dans les spéculations intellectuelles, non dans les prescriptions morales, mais dans l'action : car c'est par elle que se tranche forcément, en fait, la question des rapports de l'homme et de Dieu. Ainsi, comme la critique de la vie déplace et relève peu à peu le centre de perspective de la pensée, elle déplace et relève le centre d'équilibre de la pratique. Pour trouver l'équation de l'action, elle est appelée à embrasser et à dépasser tout l'ordre naturel. Sans apporter du dehors aucune contrainte ni aucun postulat, et par la seule énergie du ressort intérieur à la volonté humaine, elle force l'homme à s'ouvrir au don d'une vie plus haute, ou, s'il se renferme en soi, à se condamner lui-même.

III. — Tout le déterminisme de l'action a donc pour rôle de faire surgir inévitablement un conflit, parce que tout l'être des choses, et tout le sort de notre être est suspendu à l'inévitable devoir de

le résoudre volontairement. Même la conception que nous avons de Dieu n'est d'abord qu'un effet de ce déterminisme interne et qu'un ressort destiné à pousser le dynamisme de la conscience jusqu'au point où il faut opter. La solution du problème est donc fondée sur la totalité de l'expérience et de la science humaine; mais cet ordre naturel tout entier n'est qu'un moyen d'accomplir une destinée supérieure. Faute d'y accéder, la vie la mieux ordonnée demeure comme un cadre bien préparé, mais vide. Toute doctrine qui n'aboutit pas à l'unique nécessaire, toute philosophie séparée restera dupe de faux semblants. Ce sera une doctrine, ce ne sera pas « la Philosophie ». C'est lui rendre le meilleur service que de la mettre en contact avec cet ordre plus haut, où elle ne peut pénétrer, mais qu'elle ne peut ignorer ni exclure qu'en se mutilant elle-même : si elle ne va jusqu'à en marquer la nécessité, toutes les autres questions qu'elles traitent perdent leur sens et leur lien, elle n'est plus *science*; toute affirmation de l'existence objective est destituée de signification et de fondement, elle n'est plus *métaphysique*; toute pratique demeure privée de salutaire efficacité; elle n'est plus *morale*.

Ainsi se révèle l'unité du problème. Peu importe que la solution spéculative soit difficile à éclairer d'un peu de lumière, si la solution pratique n'est retardée ou compromise par aucune obscurité. La volonté la plus claire n'est pas toujours la plus distincte, et celle qui n'analyse point ses conditions est de même nature que celle dont la connaissance a pénétré les raisons secrètes. De récentes doctrines ont prétendu tout ramener, dans l'univers, à un *vouloir* obscur et irrationnel : il ne mérite pas ce nom. C'est dans une volonté, non raisonnée d'abord, mais pouvant l'être, qu'il nous faut chercher le secret anticipé de notre être. Il s'agit du drame profond de nos vies : rien de fictif ou d'extérieur, ni dans la question, ni dans la solution même. Toute vie humaine est une logique exquise que des formules incorrectes peuvent envelopper d'illusions et d'entraves, mais qui finit toujours par les entraîner, souvent sans les avoir examinées. Déployer simplement le contenu intérieur de nos actes, c'est être bien fort; car c'est s'appuyer sur un ressort qui, lentement peut-être mais sûrement, produit peu à peu ses effets. La science de l'action a pour objet de manifester la puissance de ce moteur interne. Soit qu'elle considère la déviation qui rejette à jamais la volonté hors de son centre, soit qu'elle contemple la merveilleuse façon dont l'homme, par

une sorte de trépas à la vie, acquiert le don de Dieu, toujours elle trouve dans l'intime vouloir de chacun le principe de la destinée de chacun. La force des preuves qu'elle emploie tient donc à ce que chacun les porte en soi. Son ambition, c'est de nous découvrir ce que nous aimons à nous cacher : non qu'elle puisse vraiment prévenir les révélations de l'avenir; elle peut du moins dévoiler les dissimulations du présent. Si la connaissance n'est pas le tout de l'homme, elle est assez, dans l'homme, pour lui faire reconnaître sa route.

— Peut-être semble-t-il que chercher le terme de l'action au delà de la réalité donnée et s'orienter vers un bien qui ne se rencontre plus dans la nature, c'est être mystique. — Peut-être semble-t-il que reconnaître, pour la volonté, la nécessité de se dépasser elle-même, c'est commettre une pétition de principe et supposer ce besoin de l'infini qui est en question. — Peut-être semble-t-il que prétendre procurer à l'homme les infinies satisfactions qu'il rêve, c'est manquer à la sagesse philosophique, puisque l'ambition et l'honneur de la philosophie ç'a toujours été, ce semble, de borner l'aveugle élan des désirs humains.

Qu'on se détrompe donc. — Il a fallu prendre l'action, non pour y mettre ce qui n'y serait pas, non pour l'interpréter, non pour l'orienter, mais pour constater tout ce qu'elle est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas expressément. Il s'agit non de simples tendances, mais d'actes concrets, non de ce qui pourrait et devrait être, mais du réel, de ce qui est fait et voulu. Seule l'analyse de la volonté, en nous révélant ce qu'il faut ratifier pour vouloir jusqu'à notre propre volonté, nous a montré par quelles conditions nous en devons passer inévitablement : vouloir l'infini, non, ce n'est pas un point de départ, mais un point d'arrivée pour la recherche scientifique. Mais est-ce un point de départ et un principe pour l'activité spontanée de la vie, voilà la question. Si ce besoin est en nous, comment faire qu'il n'y soit pas, comment échapper à la nécessité de le reconnaître? Tout ce qu'on peut tenter, c'est de supposer qu'il n'est pas, c'est de faire en sorte qu'il ne soit pas, c'est de vouloir infiniment sans vouloir l'infini. Et voilà d'où naît le caractère négatif de la méthode qui seule a paru avoir la rigueur de la science : se dérober de toutes ses forces aux conclusions auxquelles on sera amené, chercher toutes les échappatoires, est-ce donc introduire un postulat secret? — Et de toutes ces tentatives, il ne ressort qu'un sys-

tème d'affirmations liées qui peu à peu nous contraignent à poser, devant la pensée réfléchie, le terme qui était déjà présent à l'origine du mouvement par où on le fuyait. Comme Descartes qui avait feint de nouvelles raisons de douter, il a fallu faire entrer dans le domaine des doctrines philosophiques d'étranges attitudes morales, et partir de plus loin, pour aller plus loin qu'on n'était allé, de l'état d'âme de l'esthète à la dévotion d'une Sœur grise. Mais le Doute méthodique était la disposition singulière d'un seul esprit : il faut accepter toute la diversité des consciences humaines et faire marcher ceux mêmes qui feignent de ne point partir du tout. Le Doute méthodique était borné à une difficulté intellectuelle, partielle, artificielle : il s'agit de la question vitale, de la question totale. Du Doute méthodique on sortait comme d'une fiction; il faut rester dans l'action comme dans la réalité. Ainsi ce qui était simplement le problème de l'entendement devient le problème de la volonté; ce n'est plus seulement la question Cartésienne, c'est la question Kantienne qu'il a fallu résoudre à nouveau en définissant la relation du connaître, du faire, et de l'être; plus encore, c'est le problème du pessimisme sur le prix de la vie, et sur l'accord de notre vouloir avec les conditions universelles de la connaissance et de l'existence; plus enfin, c'est le problème philosophique tout entier, puisqu'il s'agit du rapport de l'ordre naturel avec le surnaturel même et du procès de la philosophie séparée. — Pour lever la contradiction que toujours on a sentie entre le principe et le terme de l'aspiration volontaire, la sagesse humaine a dès longtemps indiqué cette solution : « au lieu de tendre vainement à égaler la fin voulue au principe infini du désir, ne peut-on régler le désir sur l'objet et borner l'aspiration? » Oui, on le peut et on le fait, mais à quel prix? car ce qu'on repousse n'est point supprimé; et, dans cette abdication systématique, se retrouve, comme un principe de condamnation et de mort, cette contradiction secrète qui paraissait levée. — Ainsi ni mysticisme, ni pétition de principe; mais la vue du contenu réel de l'action volontaire; mais le dévoilement de ce qu'enferme et prépare la prétendue sagesse de l'abstention; mais la justification, contre une vaine et téméraire science, de la grande folie de vivre et de mourir, s'il le faut, pour sauver son âme.

On n'échappe pas à ce qu'on veut, même quand il semble qu'on ne le veuille pas. Tout le mystère de la vie vient de ce désaccord superficiel entre les désirs apparents et la sincère aspiration

du vouloir primitif. Rien, ni dans les conditions inévitables de notre vie, ni dans l'emploi personnel de nos forces, ni dans les conséquences parfois imprévues de nos actes ne nous est tyranniquement imposé. Ce que nous recevons d'être est identique à ce que nous en voulons, sans que nous cessions jamais de vouloir ce que nous en pouvons perdre. Ainsi c'est le sens même de l'être qui se trouve défini. Comme une arme à double tranchant, l'action résout, en sens opposés, la question de vie ou de mort qui s'impose à tous; et les synthèses qu'elle opère, toujours avec les mêmes éléments, les solutions auxquelles elle aboutit sont si extrêmes qu'elles dépassent ou tout ce que le pessimisme le plus sombre a conçu ou tout ce que l'optimisme le plus audacieux a rêvé : c'est en cela même que réside la grandeur et la bonté de notre destinée. Il y a, dans le premier fond de la volonté humaine, une ébauche d'être, qui ne peut plus cesser d'être, mais qui, privé de son achèvement, vaut moins que s'il n'était pas. Et, pour que cette ébauche s'achève, il faut qu'elle reçoive la perfection d'une main plus qu'humaine. L'homme ne peut gagner son être qu'en le reniant, en quelque façon, pour le rapporter à son principe et à sa fin véritable. Renoncer à ce qu'il a de propre, et anéantir ce néant qu'il est, c'est recevoir cette vie pleine à laquelle il aspire, mais dont il n'a pas la source en soi. Pour s'atteindre et se sauver, il faut qu'il se dépasse. C'est sa manière de contribuer à se créer que de consentir à l'invasion de tout ce qui est vie antérieure et volonté supérieure à la sienne. Vouloir tout ce que nous voulons, dans l'entière sincérité du cœur, c'est placer l'être et l'action de Dieu en nous. Il en coûte sans doute, parce que nous ne sentons pas comment cette volonté est excellemment la nôtre. Mais il faut donner le tout pour le tout; la vie a un prix divin; et, malgré ses faiblesses orgueilleuses ou sensuelles, l'humanité est assez généreuse pour appartenir davantage à qui exigera plus d'elle.

Cette œuvre de vie et de salut, la science peut en montrer la nécessité : elle ne l'accomplit, elle ne la commence même pas. L'action humaine doit la préparer et y concourir : elle n'en a pas l'initiative, elle n'en fait point le succès; ce n'est pas de creuser le lit du fleuve qui l'emplit d'eau. La critique rationnelle et la pratique morale ont un rôle certain de déblaiement et de préparation : mais la source vive est ailleurs qu'en elles. Même après qu'on a posé, à titre d'hypothèse nécessaire, l'ordre surnaturel comme un postulat scientifique, il faut se garder de croire qu'on

en pourrait prouver la vérité réelle par le développement de ses conséquences ou par ses convenances internes. Affirmer qu'il est, cet aveu ne vient jamais de nous seuls. C'est donc assez d'écarter tout ce qui le ferait faussement paraître impossible, de montrer tout ce qui le rend justement nécessaire, de prouver qu'il ne peut être ni établi ni exclu par la philosophie, et que pourtant l'homme ne saurait s'en passer sans faute et sans perte. Si l'on ne peut entièrement le démontrer à la raison, on ne peut non plus le nier avec compétence sans en avoir fait l'expérience; et quand on en a fait l'expérience, on ne trouve, dans l'expérience même, que des raisons de l'affirmer : voilà pourquoi l'éducation sait le communiquer, par la pratique soumise, comme une vérité expérimentale ; ne faisons pas comme s'il n'était point, il sera pour nous. C'est l'intérêt total de la vie qui est en jeu ; partout ailleurs, il est possible de s'abstenir ou de biaiser, parce que les affirmations ou les négations, toujours mêlées de quelque alliage, demeurent relatives : mais, en face de ce *oui* sans *non*, et là seulement, tout se tranche absolument. Point de milieu ni de neutralité : ne pas faire comme si c'était vrai, c'est faire comme si c'était faux. A la philosophie de montrer la nécessité de poser l'alternative : « *Est-ce ou n'est-ce pas?* » A elle de faire voir que, seule, cette unique et universelle question qui embrasse la destinée entière de l'homme s'impose à tous avec cette absolue rigueur. « Est-ce ou n'est-ce pas? » A elle de prouver qu'on ne peut, en pratique, ne point se prononcer pour ou contre ce surnaturel : « Est-ce ou n'est-ce pas? » A elle, encore, d'examiner les conséquences de l'une ou de l'autre solution et d'en mesurer l'immense écart : elle ne peut aller plus loin ni dire, en son seul nom, que ce soit ou que ce ne soit pas. Mais, s'il est permis d'ajouter un mot, un seul, qui dépasse le domaine de la science humaine et la compétence de la philosophie, l'unique mot capable, en face du christianisme, d'exprimer cette part, la meilleure, de la certitude qui ne peut être communiquée parce qu'elle ne surgit que de l'intimité de l'action toute personnelle, un mot qui soit lui-même une action, il faut le dire : « C'est ».

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Introduction..... vii

PREMIÈRE PARTIE

Y A-T-IL UN PROBLÈME DE L'ACTION?

Chapitre I. Comment on prétend que le problème moral n'existe pas... 1
Chapitre II. Qu'on échoue à supprimer le problème moral et comment. 12

DEUXIÈME PARTIE

LA SOLUTION DU PROBLÈME DE L'ACTION EST-ELLE NÉGATIVE?

Chapitre I. Comment on prétend faire du néant la conclusion de l'expérience, le terme de la science et la fin de l'ambition humaine..... 23
Chapitre II. Qu'il n'y a point de solution négative du problème de l'action; et ce que recèle la conscience ou la volonté du néant..... 31

L'orientation naturelle de la volonté.
Le problème de l'action comporte-t-il une solution positive?..... 40

TROISIÈME PARTIE

LE PHÉNOMÈNE DE L'ACTION

Comment on essaie de définir par la science seule et de restreindre l'action dans l'ordre naturel..... 43

PREMIÈRE ÉTAPE

De l'intuition sensible à la science subjective.

Les conditions scientifiques et les sources inconscientes de l'action.

CHAPITRE I. L'inconsistance de la sensation et l'activité scientifique. ... 45

CHAPITRE II. L'incohérence des sciences positives et la médiation de l'action..... 51

CHAPITRE III. Les éléments de la conscience et la science subjective de l'action..... 87

DEUXIÈME ÉTAPE

Du seuil de la conscience à l'opération volontaire.

Les éléments conscients de l'action..... 103

CHAPITRE I. La conception de l'action..... 105

CHAPITRE II. La raison de l'action..... 116

CHAPITRE III. La détermination de la liberté et la production de l'action. 129

TROISIÈME ÉTAPE

De l'effort intentionnel à la première expansion extérieure de l'action.

La croissance organique de l'action voulue..... 144

CHAPITRE I. Le corps de l'action et la physiologie subjective..... 150

CHAPITRE II. L'action du corps et la psychologie de l'organisme..... 164

CHAPITRE III. La synergie intérieure et la constitution de la vie individuelle par l'action..... 181

QUATRIÈME ÉTAPE

De l'action individuelle à l'action sociale.

Génération, fécondation et reproduction des actions humaines..... 201

CHAPITRE I. L'expansion immédiate et l'expression sensible de l'action.. 203

CHAPITRE II. La Coaction..... 214

CHAPITRE III. Influence et coopération..... 227

CINQUIÈME ÉTAPE

De l'action sociale à l'action superstitieuse.

L'union féconde des volontés et l'extension universelle de l'action. 245

CHAPITRE I. L'unité volontaire et l'action féconde de la vie commune. *Famille, patrie, humanité*..... 253

CHAPITRE II. L'extension universelle de l'action.
Les formes étagées de la morale naturelle 279
CHAPITRE III. L'action superstitieuse.
Comment l'homme essaie d'achever son action et de se suffire..... 305

QUATRIÈME PARTIE

L'ÊTRE NÉCESSAIRE DE L'ACTION

Comment les termes du problème de la destinée humaine sont forcément et volontairement posés..... 323

I. LE CONFLIT

PREMIER MOMENT. La volonté contredite et vaincue.
Apparent avortement de l'action voulue 325
DEUXIÈME MOMENT. La volonté affirmée et maintenue.
Indestructibilité de l'action volontaire..... 333
TROISIÈME MOMENT. L'unique nécessaire.
L'inévitable transcendance de l'action humaine..... 339

II. L'ALTERNATIVE

PREMIÈRE OPTION. La mort de l'action..... 359
DEUXIÈME OPTION. La vie de l'action.
Les succédanés et les apprêts de l'action parfaite..... 374

CINQUIÈME PARTIE

L'ACHÈVEMENT DE L'ACTION

Le terme de la destinée humaine..... 389
CHAPITRE I. La notion de dogmes et de préceptes révélés, et la critique philosophique 394
CHAPITRE II. La valeur de la pratique littérale et les conditions de l'action religieuse..... 405
CHAPITRE III. Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être..... 424
CONCLUSION..... 467

ERRATA

Page 14, ligne 33, *lire :* et que vous haïssiez sans mélange ;

Page 49, *la première ligne est à supprimer ;*

Page 198, ligne 14, *lire :* Ἀνάγχη μη στῆναι;

Page 215, *dans le blanc, rajouter :* I ;

Page 258, ligne 28, *lire :* rencontrent ;
— ligne 32, *lire :* réchauffant, à l'abri ;

Page 302, ligne 3, *lire :* cela est nécessaire ;

Page 364, ligne 5, *lire :* ne sont rien (*au lieu de :* n'est rien) ;

Page 368, 2e par., ligne 9, *lire :* caduc (*et non :* caduque) ;

Page 465, ligne 14, *lire : In principio.*

OFF-SET JEAN GROU-RADENEZ
29, rue de la Sablière, Paris. 1950
N° d'Éditeur : 22.566
N°d'Imprimeur : 1084